Dr. A. Malthuf Siroj, M.Ag.

Hukum Islam Progresif

Antara Universalitas dan Lokalitas





معهد النور الجديد الاسلامي

PONDOK PESANTREN NURUL JADID

Nurul Jadid Islamic Institute For Education And Science

Dr. A. Malthuf Siroj, M.Ag.

Hukum Islam Progresif

Antara Universalitas dan Lokalitas



CV. Pustaka Ilmu Group

Hukum Islam Progresif

Antara Universalitas dan Lokalitas

Penulis:
Dr. A. Malthuf Siroj, M.Ag.
Copyright © Dr. A. Malthuf Siroj, M.Ag. 2021
xviii+200 halaman; 14 x 21 cm
Hak cipta ada Pada Penulis

ISBN: 978-623-6225-15-8

Penulis: Dr. A. Malthuf Siroj, M.Ag.
Editor: Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I
Perancang Sampul: Nur Afandi
Pewajah Isi: Tim Pustaka Ilmu

Penerbit Pustaka Ilmu
Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538
E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com
Website: https:// www.pustakailmu.co.id
Layanan WhatsApp: 081578797497

Anggota IKAPI

Cetakan I, Mei 2021

Marketing:
Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538
E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com
Website: https:// www.pustakailmu.co.id
Layanan WhatsApp: 0815728053639

© Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit
Pustaka Ilmu Yogyakarta

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT atas segala nikmat, rahmat, dan karunia-Nya yang senantiasa dilimpahkan kepada penulis, sehingga buku ini dapat diselesaikan dengan baik tanpa halangan yang berarti. Buku ini berjudul "*Hukum Islam Progresif: antara Universalitas dan Lokalitas*". Uraian tentang hukum Islam memang banyak tersebar dalam berbagai media publikasi, baik yang terpublikasi di media internasional maupun nasional, baik yang dapat diakses secara online maupun offline. Buku yang ada di tangan pembaca ini salah satu dari sekian banyak yang mengulas secara komprehensif mengenai hukum Islam dari berbagai pendekatan dalam studi hukum Islam. Buku ini merupakan kumpulan beberapa artikel penulis yang dipublikasikan di berbagai jurnal nasional terakreditasi.

Melalui buku ini, penulis berusaha menampilkan wajah hukum Islam yang fleksibel, lentur, tidak kaku, dan selalu mampu beradaptasi dengan lingkungan sosial yang dihadapinya, mengingat *labeling* yang disematkan sebagian masyarakat terhadap hukum Islam masih cenderung negatif. Hal ini wajar karena sebenarnya mereka hanya mengenal, mengetahui, dan memahami hukum Islam dari kulit luarnya saja, selain memang keengganan untuk memahami hukum Islam secara substansial. Padahal dalam berbagai literatur-literatur klasik maupun kontemporer yang mengkaji tentang hukum Islam dipaparkan bahwa hukum Islam memiliki karakter khas yang tidak sama

dengan jenis hukum lainnya, antara lain bersifat *rabbani* (bukan buatan manusia), komprehensif, mudah, realistis, moderat, fleksibel, lentur, selalu dapat beradaptasi dengan realitas sosial yang ada, dan tidak memberi beban hukum diluar batas kemampuan subjek hukum. Karakter khas inilah yang membuat hukum Islam tampil sebagai hukum yang penuh dengan nilai-nilai kemanusiaan dan selalu relevan dalam setiap zaman.

Meski berbagai karakter khas tersebut melekat kuat dan menjadi jati diri hukum Islam, bukan berarti pengamalan hukum Islam dapat diterima secara langsung oleh masyarakat yang plural seperti bangsa Indonesia, tanpa ada tahapan-tahapan tertentu yang dilalui. Maka menjadi sangat penting bagi para ahli dan pakar hukum Islam untuk memperhatikan setiap perubahan kondisi dan situasi sosial di mana hukum Islam akan dibumikan, agar ia dapat diterima dengan baik dalam setiap aspek kehidupan masyarakat, tidak menimbulkan gejolak besar dan merugikan Islam itu sendiri karena dinilai menyalahi adat, kebiasaan, maupun budaya yang telah dianggap mapan oleh masyarakat setempat.

Pada akhirnya, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada istri tercinta Hj. Hamidah Wafi, S.Pd.I dan anak-anak yang senantiasa memotivasi penulis untuk selalu produktif berkarya. Tidak lupa pula penulis mengucapkan terima kasih kepada saudara Ismail Marzuki, M.H., dan para pihak yang tidak dapat disebut namanya satu persatu yang telah membantu mempublikasikan artikel ilmiah penulis dalam berbagai jurnal termasuk dalam buku ini. Pun demikian, terima kasih kepada saudara Ahmad Zayyadi dari penerbit Pustaka Ilmu Yogyakarta

yang berkenan menerbitkan sebaran artikel penulis sehingga layak menjadi sebuah buku yang utuh. Penulis berharap kehadiran buku ini dapat memberikan manfaat dan inspirasi bagi semua pihak, khususnya dalam pembangunan dan pengembangan teori hukum Islam di Indonesia, baik di masa sekarang maupun di masa mendatang. Selamat membaca!.

Probolinggo, 25 Maret 2021
Penulis

Dr. A. Malthuf Siroj., M.Ag

PENGANTAR REDAKSI

Hukum yang progresif bukan hanya lahir dari teks peraturan perundang-undangan (*rule making*) yang sudah dianggap selesai, tetapi dalam keadaan tertentu cara berhukum juga perlu yang namanya *rule breaking* (terobosan hukum) sebagaimana yang dipaparkan oleh penulis buku ini. Dalam teori sosiologi hukum harus ada kseimbangan antara *law and society*. Keseimbangan yang dimaksud bahwa ketika teks hukum sudah dinilai tidak lagi mampu melahirkan keadilan bagi masyarakat. Inilah sebuah negosiasi antara hukum dan masyarakat selalu berjalan dinamis sesuai perjalanan hukum yang hidup di masyarakat (*living law*).

Hukum Islam progresif yang diangkat dalam judul buku ini mengajak kita untuk tidak terbelenggu oleh sebuah teks hukum, walaupun masyarakat Indonesia juga sangat membutuhkan hukum dan kepastian hukum untuk keadilan bersama. Gagasan besar hukum progresif ini ingin membebaskan kita untuk keluar dari kungkungan cara berhukum yang sudah dianggap baku, dengan menempatkan manusia sebagai sentral utama dalam setiap perbincangan mengenai hukum. Dengan demikian, hukum progresif ingin memberi pemahaman kepada kita bahwa hukum tidak hanya semata-mata dilihat pada sifatnya yang dogmatis, tetapi juga perlu diperhatikan aspek perilaku manusianya. Pemahaman terhadap hukum yang demikian diharapkan dapat melahirkan putusan hukum yang sebenar keadilan.

Hukum Islam progresif yang membincangkan antara nilai-nilai universal juga berdialektik dengan nuansal lokalitas dimana hukum Islam itu diberlakukan pada masyarakat tertentu. Perjalanan panjang di Indonesia misalnya, hukum Islam diteri oleh negara dan masyarakat karena mempunyai nila-nilai unversal seperti keadilan, musyawarah mufakat, menjunjung tinggi HAM, dan nilai-nilai universal lainnya, membuat eksistensi hukum Islam diterima oleh masyarakat Indonesia. Meskipun terdapat tiga pergulatan sistem politik hukum di Indonesia dari masa ke masa mengalami berbagai macam dinamika, tetapi cara garis besar tarik ulur keti sistem seperti hukum Isalm (*devine law*), hukum adat (*chtonic law*), dan hukum negara (*state law*) merupakan pergulatan hukum yang sangat dinamis dan progreasif memberikan kontribusi tersendiri bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia dari masa ke masa. Hadirnya buku ini, merupakan memberikan jawaban pasti bahwa hukum Islam progresif perlu dikembangan agar bisa diterapakan dalam sistem berhukum kita yang tidak rigid dan kaku, tetapi tetap mencerminkan hukum universal dan nilai-nilai *maqashid al-syariah* sebagai tujuan tertinggi diberlakukannya sebuah hukum Islam Progresif ini. Semoga dengan hadirnya buku ini bisa bermanfaat bagi para pemerhati hukum Islam, kademisi mulai dari Dosen, mahasiswa, penelitu di Indonesia dan bermanfaat bagi masyarakat pembaca pada umumnya.

Redaksi

Pustaka Ilmu

PENGANTAR EDITOR

Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I

Dosen Tetap Fakultas Syariah IAIN Purwokerto,
Editor In-Chief, International Journal of Social Science and Religion (IJSSR) Yogyakarta, www.ijssr.net

Perjalanan panjang sejarah hukum Islam di Indonesia menunjukkan bahwa hukum Islam mempunyai peran yang sangat besar baik dari sisi peran sosial, politik, dan hukum di Indonesia. Perjalanan sejarah hukum Islam sesuai dengan proses masukkan Islam ke Nusantara mulai dari era pra kolonial, sudah mulai terlihat potret kerajaan-kerajaan yang berkembang di Nusantara. Kemudia pada era kolonial berkembang teori-teori hukum Islam yang muncul dari para penggagas di kalangan kolonial sendiri. Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa terdapat tiga teori model masuknya Islam ke Nusantara, yaitu teori Gujarat (India), teori Makkah (Arab), dan teori Persia. Teori pertama yang dicetuskan oleh Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa awal penyebaran Islam di Indonesia tepat pada pada abad ke-13 M. Teori Hurgronje ini merupakan tempat asal Gujarat merupakan para pedagang India yang telah memeluk agama Islam. Teori kedua, merupakan toeri Hamka sebagai pencetus sekaligus penggagas bahwa ia lebih cenderung mengatakan penyebaran Islam terjadi pada abad ke-7 M. Teori kedua ini terdapatdua

pendapat tentang asal negara dari mana Islam masuk. Satu pendapat mengatakan, berasal dari Gujarat, dan yang lain mengatakan, berasal dari Timur Tengah, yaitu Mesir dan Mekkah, dan pelaku penyebarannya adalah pedagang Arab. Teori ketiga yang di gagas oleh PA Hoesein Djajadiningrat yang mengatakan bahwa kebudayaan yang hidup di kalangan umat Islam Indonesia yang mempunyai kemiripan dengan kebudayaan Persia, seperti peringatan 10 Muharram dan lain-lain. Toeri ini berpendapat bahwa Islam yang masuk ke Nusantara berasal dari Persia, singgah di Gujarat, dan terjadi pada abad ke-13 M.

Pada masa penjajahan kolonial Belanda, perkembangan hukum Islam di Indonesia dapat dilihat dalam dua bentuk resepsi Belanda terhadap hukum Islam. Resepsi pertama, adanya toleransi pihak Belanda melalui VOC yang memberikan ruang agak luas bagi perkembangan hukum Islam; bahkan dapat dikatakan bahwa VOC turut membantu menyusun suatu *Compendium* yang memuat hukum perkawinan dan hukum kewarisan Islam dan berlaku di kalangan umat Islam itu sendiri. Resepsi kedua adanya upaya intervensi Belanda terhadap hukum Islam dengan menghadapkannya pada hukum adat setempat, tetapi tetap bersanding dengan hukum Islam selama tidak saling bertentangan keduanya. Sejarah lahirnya teori *Receptie in Complexu* yang digagas oleh Solomon Keyzer dan kemudian dikuatkan oleh Christian Vanden Berg (1845-1927) bahwa teori ini mengatakan bahwa hukum mengikuti agama yang dianut seseorang. Jika orang itu memeluk agama Islam, maka hukum Islam-lah yang berlaku baginya.

Sikap akomodatif seperti yang tersebut di atas tidak berlangsung lama karena pemerintah kolonial Belanda dipengaruhi oleh teori *Receptie* yang dikembangkan oleh Chrestian Snouck Hurgronje (1857-1936), yang selanjutnya disistemisasikan secara ilmiah oleh Van Vollen Hoven dan Ter Harr. Teori ini didasarkan kepada hasil penelitian yang dilakukan oleh Hurgronje di Aceh. Menurutnya, yang berlaku dan berpengaruh bagi orang Aceh yang mayoritas beragama Islam bukanlah hukum Islam. Dan hukum Islam baru memiliki kekuatan hukum apabila telah benar-benar diterima oleh hukum adat. Jadi, hukum adat-lah yang menentukan berlaku-tidak berlakunya hukum Islam. Sebagai akibat teori ini, maka perkembangan hukum Islam mengalami hambatan karena pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan kebijakan baru yang membatasi kewenangan Pengadilan Agama dengan mengeluarkan Stbl. 1937 No. 116 dan 610. Teori *Receptie* ini cukup berpengaruh di Indonesia sampai kurun waktu tahun 1970. Tetapi, setelah Indonesia merdeka dan UUD 45 berlaku sebagai dasar negara, sekalipun tanpa memuat tujuh kata dalam Piagam Jakarta, maka teori *Receptie* di atas dinyatakan tidak berlaku lagi dan kehilangan dasar hukumnya. Selanjutnya, hukum Islam berlaku bagi bangsa Indonesia yang beragama Islam sesuai dengan ketentuan pasal 29 UUD 45.

Kemudian pada masa pasca kemerdekaan banyakteori yang bermunculan sebagai *counter theory* terhadap teori *Receptie*, yaitu teori *Receptie Exit* yang dicetuskan oleh Hazairin. Teori ini menyatakan bahwa teori *Receptie* harus *exit* (keluar) dari teori hukum Islam Indonesia karena

bertentangan dengan UUD 45, Al-Qur'an, dan Hadits. Kemudian dilanjutkan dengan cunter teori sebelumnya, yaitu teori *Receptio a Contrario* yang dikemukakan oleh Sayuti Thalib yang mengatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat Indonesia adalah hukum agamanya. Artinya hukum adat hanya berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum agama. Kemudian sebagai pamungkas dari pergulatan teri-teori hukum Islam yang berkembang di Indonesia era kolonial ini, yaitu teori eksistensi yang dikemukakan oleh Ichtijanto. Teori ini sebenarnya hanya ingin lebih mempertegas teori-teori yang muncul sebelumnya, yakni teori *Receptie Exit* dan teori *Receptio a Contrario* tentang hubungan dan posisi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Menurut teori Eksistensi, hukum Islam sebenarnya sudah dalam sistem hukum nasional dan menjadi kenyataan yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya dalam sistem hukum nasional, sehingga dapat disebutkan juga sebagai hukum positif Islam yang berkembang hingga saat ini.

Tiga pergulatan sistem politik hukum di Indonesia dari masa ke masa mengalami berbagai macam dinamika. Secara garis besar tarik ulur keti sistem seperti hukum Isalm (*devine law*) sebagai hukum agama, hukum adat (*chtonic law*) sebagai hukum adat, dan hukum negara (*state law*) atau sebagai hukum Nedherlanch merupakan pergulatan hukum yang sangat dinamis ditambah pengayaan-pengayaan sejarah teori hukum Islam yang berkembang di Indonsia sebagai kontribusi bekembangnya hukum yang hidup (*living law*) di masyarakat. Lahirnya buku *Hukum Islam Progresif, antara Unviersalitas dan Lokalitas* karya Dr.

H.A. Malthuf Siraj, M.Ag., ini merupakan hasil perenungan yang sangat panjang, karena tulisan-tulisan yang ada di tangan pembaca ini merupakan hasil kumpulan artikel yang sdah di muat pada jurnal Nasional maupun Jurnal Internasional kemudia dikemas dalam satu tema buku ini. Semoga dengan hadirnya buku ini bisa bermanfaat bagi para pemerhati hukum Islam di Indonesia dan bermanfaat bagi masyarakat pembaca pada umumnya.

Editor,

Yogyakarta, 2 April 2021

DAFTAR ISI



BAGIAN I

PENEGAKAN HUKUM PROGRESIF: UPAYA MEWUJUDKAN KEADILAN SUBSTANTIF

A. Pendahuluan

Keadilan merupakan sebuah tujuan (*ghayah*) dari suatu sistem peradilan. Dilihat dari akar katanya, keadilan berasal dari kata "adil" yang bermakna seimbang dan/atau proporsional. Pertama, seseorang disebut adil tatkala ia bisa memberikan hak kepada dua orang atau lebih secara merata (seimbang). Contoh sederhana, perlakuan orang tua terhadap kedua anak kembarnya dengan membelikan mainan yang sama. Kedua, seseorang juga dapat dikatakan adil ketika mampu memperlakukan setiap orang yang berinteraksi dengannya secara proporsional. Misalnya, sikap orang tua yang berbeda (proporsional) terhadap kedua anaknya, di mana anak pertama berumur 17 tahun dan anak kedua masih berumur 3 tahun.

Dalam praktek peradilan di Indonesia, keadilan seringkali diukur berdasarkan penerapan peraturan perundang-undangan secara *an-sich*. Dengan kata lain, hakim yang memutuskan perkara sebagaimana yang ada di dalam undang-undang, maka putusannya dianggap sebagai putusan yang adil. Hukum hanya dimanifestasikan sebagai sebuah aturan yang *rigid* berupa undang-undang. Padahal, kenyataan membuktikan bahwa hukum tidak lahir dari ruang yang hampa, hukum tidak bisa menafikan kehadiran ilmu-ilmu non-hukum, seperti ilmu sosial, politik, agama dan semacamnya. Tanpa bantuan ilmu-ilmu non-hukum, praktik berhukum di negeri ini hanya akan melahirkan kesengsaraan bukan kesejahteraan.

Potret hukum yang menyengsarakan masyarakat dapat kita rujuk pada; 1) kasus nenek Minah di Purwokerto yang dinyatakan terbukti bersalah melakukan pencurian 3 butir buah kakao dan divonis hukuman 1 bulan 15 hari penjara dengan masa percobaan selama 3 bulan. 2) kasus pencurian satu buah semangka di Kediri yang dilakukan oleh Basar dan Kholil, dipidana 15 hari dengan masa percobaan 1 bulan. 3) kasus pasutri Supriyono dan Sulastri di Bojonegoro yang mencuri setandan pisang tetangganya dan divonis oleh majelis hakim dengan hukuman 3,5 bulan penjara. Tiga kasus di atas menunjukkan bahwa hukum hanya dipahami sebagai legal formalistik yang diasingkan dari masyarakatnya. Padahal esensi dari keberadaan hukum, sebagaimana disampaikan oleh Satjipto Rahadjo ialah "hukum untuk manusia bukan manusia untuk hukum". Artinya hukum mengemban tugas melayani masyarakat, bukan sebaliknya. Oleh karena itu, kualitas

hukum tergantung sejauhmana pengabdiannya dalam mensejahterakan masyarakat.

B. Sejarah Hukum Progresif

Punggawa hukum progresif di Indonesia adalah Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, SH. Beliau lahir di Banyumas Jawa Tengah pada tanggal 15 Desember 1930 dan wafat hari jum'at tanggal 08 Januari 2010. Maestro ilmu hukum Universitas Diponegoro (UNDIP) ini wafat diusia 79 tahun, setelah sebelumnya dirawat di Rumah Sakit Pusat Pertamina (RSPP) Jakarta.[1]

Sebagai pakar ilmu hukum yang memprakarsai pemikiran hukum progresif, Prof. Tjip (begitu orang-orang mengenalnya) menyadari bahwa wacana hukum progresif di Indonesia muncul sekitar tahun 2002. Inti dari pemikiran beliau adalah bagaimana memposisikan manusia secara sentral dalam hukum, karena menurut beliau hukum lahir untuk melayani manusia, bukan sebaliknya.[2] Solgan "hukum untuk manusia bukan manusia untuk hukum" selalu beliau tekankan dalam setiap kesempatan, baik dalam seminar, diskusi, kuliah, bahkan dalam tulisan-tulisan beliau.[3]

Pemikiran hukum progresif lahir karena ada kekhawatiran terhadap kualitas penegakan hukum di

---

1 Suteki, "Rekam Jejak Pemikiran Hukum Progresif Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, SH", hlm. 2, artikel yang diunduh pada tanggal 05 Januari 2018.

2 https://yuokysurinda.wordpress.com/2016/01/19/perkembangan-hukum-progresif/, Perkembangan Hukum Progresif di Indonesia, diunduh pada tanggal 05 Januari 2018.

3 Suteki, "Rekam Jejak., hlm. 2.

Indonesia yang kurang memuaskan, terutama sejak terjadinya reformasi sekitar tahun 1997.[4] Hal ini karena praktek penegakan hukum di Indonesia selama ini diperoleh dari ajaran ilmu hukum positif yang menitikberatkan pada paradigma positivistik. Para penganut positivisme hukum menyakini bahwa keadilan dapat diwujudkan jika hukum telah dirumuskan dalam suatu kodifikasi. Tujuan dari kodifikasi hukum antara lain untuk menjamin adanya kepastian hukum. Konsekuensinya, penyelesaian hukum yang terjadi di tengah-tengah masyarakat hanya berdasarkan pada teks undang-undang. Penilaian terhadap kebenaran hukum terletak pada sejauhmana penegak hukum mampu menerapkan dan mengaplikasikan peraturan perundang-undangan secara legal-formal. Lebih jauh, keadilan menurut para penganut positivisme hukum adalah apa yang tertulis dalam teks undang-undang dan menutup diri dari keadilan yang berada di luar teks. Dengan kata lain, apa yang disebut hukum ialah undang-undang itu sendiri, tidak ada hukum di luar undang-undang.[5]5 Berhukum dengan mengesampingkan teks sebagai hukum dianggap sebagai perbuatan sewenang-wenang, karena melampaui kewenangannya yang sudah ditetapkan dalam teks hukum.

Padahal cara berhukum yang berparadigma positivistik-legalistik, kebenaran dan keadilan yang semata-mata dinilai dari apa yang tertulis dalam teks, seringkali

---

[4] Satjipto Rahardjo, "Hukum Progresif: Hukum Yang Membebaskan", dalam Jurnal Hukum Progresif, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, Vol. 1 No. 1 April 2005, hlm. 5

[5] A. Sukris Sarmadi, "Membebaskan Positivisme Hukum ke Ranah Hukum Progresif: Studi Pembacaan Teks Hukum Bagi Penegak Hukum", dalam Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 12 No. 2 Mei 2012, hlm. 332

menjadi faktor kriminogen (penyebab terjadinya kejahatan-kejahatan baru). Sekedar contoh, seorang anak yang mencuri dan dinyatakan terbukti oleh hakim bahwa perbuatan anak tersebut memenuhi semua unsur perbuatan dalam Pasal 362 KUHP, lalu dia dipenjara, bukan tidak mungkin anak tersebut akan semakin mengembangkan bakat kejahatannya di dalam penjara, tempat di mana ia terbiasa berkumpul dengan orang-orang "jahat".

Contoh di atas bukan berarti penulis menafikan peranan penjara dalam menjerakan para pelaku kejahatan. Bagi penulis, penjara hanya merupakan salah satu proses/upaya yang dapat dilalui oleh aparat penegak hukum untuk membuat jera pelaku kejahatan. Artinya, ada sekian banyak upaya dan langkah yang dapat dilakukan untuk membuat "taubat" pelaku kejahatan, seperti pidana pengawasan, pidana tindakan dan sebagainya.

Lebih jauh, dalam menelisik pemikiran hukum progresif sebenarnya mengingatkan kita pada sebagian pemikir ahli hukum terdahulu. Sebut saja Jeremy Bentham (1748-1832) tokoh terkemuka dari aliran/madzhab utilitarianisme, pokok pikiran aliran ini adalah "*the aim of law is the greatest happiness for the greatest number of people*", bahwa tujuan hukum adalah untuk mengupayakan kebahagiaan dan kemanfaatan bagi sebanyak-banyaknya manusia. Selain itu, terdapat juga tokoh aliran/madzhab sejarah (historis) bernama Friedrich Karl von Savigny yang dalam ajarannya mengatakan "*das recht wird nicht gemacht, est istund wird mit dem volke*", bahwa hukum tidak dibuat tetapi tumbuh dan berkembang bersama masyarakat.[6]

---

[6] H. R. Otji Salman, *Filsafat Hukum: Perkembangan & Dinamika Masalah*,(Bandung: PT. Refika Aditama, 2010), hlm. 44-45.

Pemikiran dua tokoh madzhab hukum di atas menyiratkan bahwa hukum seyogyanya meletakkan manusia sebagai sumber sentral untuk menggali dan mendapatkan nilai-nilai keadilan. Artinya, antara manusia dan hukum tidak boleh ada disintegrasi satu sama lain, melainkan keduanya merupakan satu-kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Dengan demikian, diharapkan keadilan substantif dapat membumi di seluruh penjuru peradilan dan dapat dirasakan oleh setiap para pencari keadilan.

Selain itu, lahirnya pemikiran hukum progresif dikarenakan hukum seringkali dijadikan sebagai bahan yang diperjual-belikan. Hukum dianggap sebagai barang yang bernilai ekonomis, sehingga banyak mafia peradilan mengkomersilkan hukum bagi para pencari keadilan. Akibatnya hukum seringkali diilustrasikan sebagai pisau dapur, yakni tajam ke bawah, namun tumpul ke atas. Akhirnya, hukum hanya bisa menjamin keadilan bagi siapa yang dapat menebusnya dengan materi. Oleh karenanya, pandangan hukum progresif hendak mengajarkan kepada kita bahwa cara berhukum itu harus dengan hati nurani, bukan dengan materi.

C. Landasan Konseptual dan Landasan Konstitusional Hukum Progresif

1. Landasan Konseptual

Berhukum dengan hati nurani merupakan kalimat yang senantiasa mengalir dari Prof. Tjip sebagai sang maestro hukum progresif. Kalimat tersebut ingin menegaskan bahwa cara berhukum tidak boleh hanya

mengedepankan *intelligence quotient* (IQ), tetapi perlu disandingkan dengan *emosional quotient* (EQ) dan *spiritual quotient* (SQ). Memahami kebenaran hukum tidak cukup hanya dengan kemampuan intelektual, tetapi perlu didukung juga dengan kemampuan emosional dan spiritual. Karena jika teks kebenaran hukum hanya diukur semata-mata berdasarkan kemampuan intelektual, kebenaran yang dilahirkan lebih bersifat prosedural.

Hakikatnya berhukum yang progresif bukan semata-mata bagaimana membuat dan menerapkan teks peraturan perundang-undangan (*rule making*), setelah itu selesai. Tetapi dalam keadaan tertentu cara berhukum perlu yang namanya *rule breaking* (terobosan hukum).[7] Ketika teks hukum sudah dinilai tidak lagi mampu melahirkan keadilan bagi masyarakat, maka penegak hukum harus berani melakukan terobosan-terobosan hukum di luar teks hukum tersebut, misalnya bagi kepolisian, yang berhak untuk melakukan diskresi (suatu upaya untuk tidak menerapkan hukum yang seharusnya dilakukan), atau kejaksaan yang memiliki kewenangan *diponeering* (suatu kewenangan untuk menyampingkan proses hukum yang sedang berjalan). Semua kewenangan tersebut dilakukan semata-mata atas dasar pertimbangan demi menyelamatkan kepentingan publik yang lebih besar.

Contoh cara berhukum yang sangat melukai rasa keadilan masyarakat terlihat salah satunya dari laporan seorang gadis berumur 19 tahun karena diperkosa oleh seorang fotografer, kemudian ia dijadikan sebagai tersangka pengrusakan kamera sang fotografer.[8]

---

7 Satjipto Rahardjo, *Penegakan Hukum Progresif*, (Kompas, 2010), hlm. 140.

8 http://news.detik.com/berita/2461532/jadi-korban-pemerkosaan-fotografer-gadis- 19-tahun-malah-jadi-tersangka/2, diunduh tanggal 20 Januari 2018.

Kasus tersebut bermula saat ia berkenalan dengan seorang fotografer untuk dijadikan sebagai model. Saat waktu pemotretan disepakati, ternyata gadis tersebut dibawa ke sebuah warnet di lantai 3. Setelah dilakukan pemotretan, sang fotografer meminta si gadis untuk foto telanjang, tak disangka diakhir sesi sang fotografer tersebut mengajak gadis itu untuk melakukan hubungan intim. Di bawah tekanan sang fotografer yang mengancam akan menyebarluaskan foto telanjang sang gadis, akhirnya ia pun terpaksa berhubungan intim dengannya. Dalam keadaan tertekan si gadis mengambil kamera sang fotografer untuk menghapus foto-foto telanjangnya, tetapi diketahui, akhirnya terjadilah tarik-menarik kamera antara si gadis dan sang fotografer tersebut yang menyebabkan rusaknya kamera itu. Saat gadis tersebut tiba di rumahnya, ia melaporkan kejadian yang dialaminya kepada orang tuanya. Dan bersama orang tuanya ia melapor kepada kepolisian. Pihak kepolisian akhirnya menangkap sang fotografer, tetapi karena tidak cukup bukti ia dibebaskan. Kasus ini kemudian berlanjut dengan dilaporkannya gadis korban pemerkosaan tersebut oleh sang fotografer dengan dugaan pengrusakan kamera, dan akhirnya ia ditetapkan sebagai tersangka.

Potret berhukum di atas merupakan permasalahan penegakan hukum yang luar biasa. Di mana aparat penegak hukum terlalu takut untuk keluar dari belenggu hukum. Hukum progresif mengajak kita untuk tidak terbelenggu oleh hukum, walaupun kita membutuhkan hukum. Karena gagasan besar hukum progresif adalah membebaskan kita untuk keluar dari kungkungan cara berhukum yang sudah

dianggap baku[9], dengan menempatkan manusia sebagai sentral utama dalam setiap perbincangan mengenai hukum.

Dengan demikian, hukum progresif ingin memberi pemahaman kepada kita bahwa hukum tidak hanya semata-mata dilihat pada sifatnya yang dogmatis, tetapi juga perlu diperhatikan aspek perilaku manusianya. Pemahaman terhadap hukum yang demikian diharapkan dapat melahirkan putusan hukum yang sebenar keadilan.

2. Landasan Konstitusional

Tujuan berdirinya negara Indonesia di antaranya adalah untuk melindungi warga negara dari berbagai penindasan, kemiskinan, dan segala macam tindakan kesewenang-wenangan mewujudkan kesejahteraan dan keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia. Tujuan ini selaras dengan konstitusi bangsa Indonesia, yaitu dalam pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, utamanya alenia I dan IV, bahwa: Alenia I UUD 1945;

> "Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan, karena tidak sesuai dengan peri-kemanusiaan dan peri-keadilan."

Alenia IV UUD 1945;

> "Kemudian dari pada itu untuk membentuk suatu Pemerintahan Negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut

---

[9] Satjipto Rahardjo, *Penegakan...*, hlm. 142.

melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, maka disusunlah kemerdekaan kebangsaan Indonesia itu dalam suatu Undang- Undang Dasar Negara Indonesia, yang terbentuk dalam suatu susunan Negara Republik Indonesia yang berkedaulatan rakyat dengan berdasarkan kepada Ketuhanan yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia dan Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/ perwakilan, serta dengan mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia."

Dari alenia I UUD 1945 di atas, secara tegas bangsa Indonesia menolak seluruh bentuk penjajahan karena sangat bertentangan dengan peri-kemanusiaan dan peri-keadilan. Lebih jauh, konstitusi bangsa Indonesia menyatakan bahwa "kemerdekaan merupakan hak segala bangsa". Frase "kemerdekaan ialah hak segala bangsa" jika dipahami dengan baik akan mengarah pada suatu konsep bahwa upaya/akses untuk mencapai kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan tidak hanya menjadi hak satu kelompok tertentu, melainkan menjadi hak seluruh bangsa Indonesia yang menempati wilayah nusantara ini.

Di samping itu, berdasarkan rumusan dalam alenia IV UUD 1945 bahwa Pancasila merupakan ruh/jiwa/spirit yang harus dijadikan sebagai landasan untuk membentuk dan mewujudkan suatu pemerintahan yang menjamin dan melindungi hak asasi manusia (HAM) serta berkeadilan.

Untuk itu, penjaminan terhadap HAM dan keadilan yang berasaskan Pancasila untuk seluruh warga negara harus tercermin dalam berbagai bidang kehidupan,

khususnya dalam konteks penegakan hukum di Indonesia. Maraknya peradilan yang tajam terhadap *the poor* (wong cilik) dan tumpul terhadap *the have* (orang-orang besar), serta transaksi jual-beli pasal di antara para mafia peradilan, membuktikan bahwa sistem peradilan di negeri ini masih sangat suram. Oleh karena itu, sebagai suatu sistem, pembenahan di bidang hukum tidak selesai jika hanya memperbaiki substansi hukumnya (*legal substance*), sementara struktur hukum (*legal structure*) dan kultur hukumnya (*legal culture*) dibiarkan menjadi liar.[10]

Lebih jauh, antara konstitusi dan hukum progresif memiliki korelasi yang sangat erat. Konstitusi mengamanahkan tentang pentingnya mewujudkan nilai-nilai keadilan yang berlandaskan pada nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila, seperti nilai Ketuhanan, nilai Kemanusiaan, nilai Persatuan dan nilai Permusyawaratan. Demikian pula dengan hukum progresif, yang hakikatnya ingin memanifestasikan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila dalam kehidupan hukum di negeri ini. Artinya, amanah konstitusi akan berjalan dengan baik, jika dalam bidang hukum misalnya menerapkan prinsip-prinsip hukum progresif.

---

[10] Substansi hukum adalah norma hukum, baik peraturan-peraturan, keputusan- keputusan dan sebagainya yang semuanya itu dipergunakan oleh para penegak hukum maupun oleh mereka yang diatur. Sementara struktur hukum adalah kelembagaan yang diciptakan oleh sistem hukum seperti lembaga kepolisian, lembaga kejaksaan, dan sebagainya. Terakhir adalah kultur hukum yang merupakan ide-ide, sikap-sikap, harapan dan pendapat tentang hukum. Kultur hukum ini dibedakan menjadi 2, yakni internal legal culture (kultur hukumnya lawyers dan judged's) dan external legal culture (kultur hukumnya masyarakat pada umumnya). Lihat Esmi Warassih, *Pranata Hukum: Sebuah Telaah Sosiologis*, (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2011), hlm. 71.

Prinsip-prinsip hukum progresif tersebut terlihat salah satunya dari gagasan utama hukum progresif yaitu menempatkan manusia sebagai sentralitas utama dari seluruh perbincangan mengenai hukum. Dengan kata lain, untuk mewujudkan konsep "hukum terbaik" tidak cukup dengan hanya memahami hukum sebagai peraturan perundang-undangan saja, tanpa berusaha memahami hukum sebagai perilaku manusia. Sebab, hakikatnya hukum tidak hanya berkaitan dengan undang-undang, tetapi juga perilaku manusia.

D. Karakter Hukum Progresif

Tidak mudah untuk menyebut secara komprehensif karakter- karakter dari hukum progresif. Karena dalam pandangan pemikir hukum progresif, hukum itu selalu berkembang. Namun demikian, sebagai upaya pengenalan hukum progresif dalam dunia hukum, setidaknya perlu diketahui sebagian dari karakter hukum progresif tersebut, sebagai salah satu upaya penyemaian hukum progresif kepada generasi selanjutnya. Berikut penulis paparkan karakteristik hukum progresif yang diambil dari berbagai sumber:

1. Hukum Progresif adalah Gerakan Pembebasan

   Gerakan pembebasan yang dimaksud di sini adalah pembebasan terhadap tipe, cara berpikir, asas dan teori hukum yang selama ini dipakai dan pembebasan terhadap kultur penegakan hukum yang selama ini berkuasa dan dirasa menghambat usaha hukum untuk menyelesaikan persoalan.[11]

[11] Suteki, *Masa Depan Hukum Progresif*, (Yogyakarta: Thafa Media, 2015), hlm. 10.

Gerakan pembebasan inilah yang seringkali dikenal dengan istilah "*rule breaking*" (terobosan hukum). Manfaat penggunaan prinsip "*rule breaking*" dalam penegakan hukum antara lain berani mengesampingkan teks peraturan hukum tatkala mengalami kebuntuan dalam proses mencari keadilan, dan yang tidak kalah pentingnya adalah berani menolak materi demi mencapai keadilan substantif.

Secara teoritis, terdapat tiga mekanisme untuk melakukan *rule breaking*, yaitu:[12]

a. Menggunakan kecerdasan spiritual untuk bangun dari keterpurukan hukum dengan mencari jalan baru, dan tidak terkekang dengan cara- cara konvensional yang banyak melukai rasa keadilan masyarakat.
b. Mendorong masing-masing pihak yang terlibat dalam proses penegakan hukum untuk selalu bertanya kepada hati nuraninya tentang makna hukum yang lebih dalam. Hal ini akan melahirkan suatu bentuk ukuran baru dalam menjalankan hukum, bahwa hukum tidak semata menerapkan undang-undang, tetapi lebih kepada proses mencari makna hukum yang terdalam.
c. Aparat penegak hukum hendaknya menjalankan hukum tidak terpaku pada logika saja, tetapi perlu melibatkan perasaan dan kepedulian terhadap kelompok yang lemah. Karena hakikatnya mencari keadilan tidak mungkin dapat dicapai

[12] Abu Rokhmad, Gagasan Hukum Progresif Perspektif Teori Maslahah, *al-manāhij;Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol VII No 1, 2013*., hlm. 8.

jika mengandalkan aspek normatif semata, tetapi perlu juga melibatkan aspek sosiologis.

Berdasarkan tiga hal di atas, *rule breaking* dapat dijadikan sebagai salah satu strategi yang dapat digunakan untuk menembus kebuntuan legalitas formal. Dengan lain perkataan, gagasan hukum progresif sebagai gerakan pembebasan mendorong aparat penegak hukum (khususnya hakim) untuk menghadirkan kesejahteraan dan kebahagian bagi pencari keadilan dalam proses penegakan hukum, dengan berupaya mencari dan menggali nilai-nilai keadilan yang hidup di tengah-tengah masyarakat dan berani membebaskan diri dari penggunaan cara-cara berhukum yang kaku dan rigid.

2. Hukum Progresif bukan hanya Teks, tetapi juga Konteks

Hukum sebagai teks berarti norma hukum terbatas atau dibatasi hanya pada rumusan peraturan perundang-undangan. Artinya hukum sebagai teks adalah aturan hukum yang dibuat secara tertulis dan bersifat rasional. Hukum secara sengaja direduksi dalam bentuk tertulis dari yang semula muncul secara serta-merta di tengah-tengah masyarakat.

Dalam konteks ini, bahasa memiliki peranan yang besar dalam merumuskan perilaku masyarakat. Perzinahan yang dalam pandangan masyarakat merupakan perbuatan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan, baik yang tidak terikat tali perkawinan maupun yang telah terikat perkawinan

dengan orang lain, kemudian ketika perzinahan itu dirumuskan dalam peraturan perundang-undangan terbatas hanya kepada perbuatan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan yang salah satunya dari keduanya telah kawin. Artinya teks hukum perundang-undangan tidak menganggap "berzina" dua orang yang berlainan jenis kelamin yang berhubungan seks, tetapi keduanya masih belum terikat perkawinan dengan orang lain dan dilakukan berdasarkan atas dasar suka sama suka.

Pun demikian, istilah yang digunakan untuk menyebut perbuatan hubungan kelamin antar dua orang yang berlainan jenis yang bukan didasarkan pada pertalian perkawinan, konon dikenal banyak sebutan selain zina antara lain; kumpul kebo, perbuatan serong, wadon dan lain sebagainya. Satu contoh kecil di atas membuktikan bahwa bahasa atau teks hukum tidak mampu mengakomodir secara komprehensif perilaku-perilaku sosial masyarakat, bahkan cenderung menjadi faktor kriminogen. Akhirnya, jika para penegak hukum hanya menjadi corong undang-undang, menegakkan hukum semata-mata hanya mengacu pada hukum tertulis, yang terjadi justru melahirkan jenis kejahatan-kejahatan baru di tengah-tengah masyarakat.

3. Hukum Progresif Mendudukkan Kepastian, Kemanfaatan dan Keadilan dalam Satu Nafas

Hukum tertulis menghendaki adanya kepastian hukum dan berlaku secara universal, tanpa memandang kelas sosial kemasyarakatan. Artinya hukum tertulis buta

terhadap kenyataan bahwa hukum tidak lahir dari ruang kosong, melainkan dipengaruhi oleh berbagai dimensi sosial, politik, ekonomi, budaya dan agama.

Seluruh dimensi di atas, tidak hanya mempengaruhi hukum sejak dalam proses kejadiannya, melainkan juga dalam penegakannya. Sekedar menyebut contoh munculnya pasal "pesanan sponsor" dalam Rancangan Undang-Undang (RUU) tertentu dan adanya "mafia peradilan" dalam proses penegakan hukum membuktikan bahwa pengaruh sosial, ekonomi, dan politik mampu menembus tembok kehormatan anggota legislatif. Di samping itu, kejelian penegak hukum dalam menangkap dan menggali informasi terjadinya kejahatan menjadi bagian yang tidak kalang pentingnya dalam proses penegakan hukum. Penggunaan istilah apel malang untuk menyebut rupiah dan apel washingon untuk menyebut dollar dalam kasus tindak pidana korupsi yang melibarkan AS menunjukkan bahwa teks hukum tidak mampu berbuat apa-apa. Dalam kasus ini, hukum tertulis bukan saja tidak mampu melahirkan kemanfaatan dan keadilan, kepastian hukum pun yang menjadi ciri utama hukum tertulis tidak bisa diwujudkan. Karena dalam teks hukum perundang-undangan tidak mengakomodir kedua istilah yang digunakan oleh pelaku tindak pidana korupsi di atas.

Oleh karenanya, dalam pemikiran hukum progresif, selama hukum tertulis (undang-undang) tidak mampu menghadirkan kemanfaatan dan keadilan bagi masyarakat, maka wajib hukumnya

penegak hukum melanggar undang-undang tersebut. Karena bagi penegak hukum, utamanya hakim yang berfikiran progresif tidak selalu menilai undang-undang sebagai satu-satunya jalan untuk mewujudkan keadilan bagi masyarakat. Bagi mereka, undang-undang tidak selamanya bersifat adil.

Hukum progresif tidak ingin menjadikan polisi, jaksa dan hakim sebagai corong undang-undang, melainkan sebagai corong suara keadilan bagi seluruh masyarakat, yang tidak dapat dikompromi dengan materi maupun jabatan tertentu.

4. Hukum Progresif Berpegang pada Hati Nurani

Asumsi tentang penegakan hukum di masyarakat sampai hari ini adalah “jika masyarakat miskin melaporkan kehilangan ayam kepada kepolisian, maka dia akan kehilangan sapi”. Anggapan ini bukan sebatas isapan jempol semata, karena sudah terbukti dalam banyak kasus hukum, kelompok masyarakat miskin seringkali menjadi korban dari penegakan hukum yang tidak adil. Artinya, masyarakat miskin kerapkali sulit dalam mengakses asas-asas hukum yang tertuang secara yuridis normatif, seperti persamaan dihadapan hukum, keadilan, dan terhindar dari perlakuan diskriminasi berdasar suku, agama, status sosial dan sebagainya.

Padahal berdasarkan amanah konstitusi, hak-hak fakir miskin menjadi tanggung jawab negara, termasuk hak untuk memperoleh keadilan di bidang hukum.[13]

---

[13] Pasal 34 UUD Negara Republik Indonesia 1945.

Aparat penegak hukum sebagai bagian dari eksekutif (penyelenggara negara), tidak boleh melalaikan atau melupakan, apalagi secara sengaja perintah konstitusi tersebut. Karena bentuk diskriminasi apapun terhadap masyarakat miskin, akan semakin membuat masa depan penegakan hukum di Indonesia semakin suram.

Penegak hukum semestinya tidak hanya mengacu pada kebenaran legalitas-formal, tetapi hendaknya juga melibatkan hati nurani dalam setiap langkah hukum yang ditempuhnya. Karena kepastian hukum yang terkandung dalam aspek legalitas-formal tidak selalu memberi rasa keadilan bagi masyarakat.

5. Hukum Progresif Memandang bahwa Hukum Untuk Manusia

Kekeliruan paradigma ilmu hukum positivistik terletak pada pemahaman objek studinya yang membatasi hukum hanya pada perundang-undangan semata. Maka wajar jika seseorang yang belajar ilmu hukum hanya mampu mengoperasikan/menjalankan hukum sebagaimana ia menjalankan kendaraan. Padahal ilmu hukum jika ditinjau secara holistik tidak hanya berkaitan dengan peraturan perundang-undangan, tetapi lebih jauh, ilmu hukum juga berkaitan dengan lingkungan, alam dan manusia, bahkan orde kehidupan yang lebih besar.[14]

Sebagai penggagas hukum progresif, Satjipto Rahadjo seringkali menyampaikan bahwa hukum

[14] Satjipto Rahadjo, *Hukum Progresif: Hukum Yang Membebaskan*, dalam JurnalHukum Progresif, Vol. 1 No.1, Tahun 2005, hlm. 35.

itu bukan sekedar logika, lebih dari itu hukum merupakan ilmu sebenarnya (*genuine science*) dengan selalu berusaha memahami dan melihat kaitan teks hukum dengan hal-hal dibelakang hukum.[15] Dengan kata lain, gagasan hukum progresif ingin mendorong para pegiat ilmu hukum bahwa berhukum yang baik itu adalah bagaimana menggunakan logika sosial menjadi lebih besar dari penggunaan logika hukum.

Hukum progresif merupakan gagasan ilmu hukum yang mengalir, tidak mau terjebak dalam *status quo*, yang pada akhirnya menyebabkan ia menjadi stagnan. Lebih dari itu, hukum progresif ingin selalu setia pada asas besar bahwa "hukum itu untuk manusia, bukan sebaliknya".[16]Karena esensinya, hukum harus selalu mengalir mengikuti perkembangan manusia yang dinamis dan berubah dari masa ke masa. Dengan begitu, maka segala persoalan yang dihadapi oleh manusia, dapat dijawab oleh hukum dengan adil.

Selain apa yang telah diuraikan di atas, menurut Prof. Tjip sebagaimana dikutip oleh Romli Atmasasmita bahwa hukum progresif berintikan pada sembilan (9) pokok pikiran sebagai berikut:[17]

1. Hukum progresif menolak tradisi *analytical*

---

15 Turiman, Memahami Hukum Progresif Prof Satjipto Rahadjo Dalam Paradigma "Thawaf": Sebuah Kontemplasi Bagaimana Mewujudkan Teori Hukum Yang Membumi/Grounded Theory Meng-Indonesia, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro Semarang, 2010, hlm. 2.

16 Dey Ravena, *Mencandra Hukum Progresif...*, hlm. 191.

17 Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi Terhadap Teori HukumPembangunan dan Teori Hukum Progresif*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2012), hlm. 88-89.

jurisprudence/ rechtdogmatiek dan berbagi paham dengan aliran seperti *legal realism, freirechtslehre, sociological jurisprudence, interressenjurisprudenz* di Jerman, teori hukum alam dan *critical legal studies*. Artinya, hukum progresif bukan berarti menolak penggunaan rumusan perbuatan-perbuatan yang tertuang di dalam teks undang-undang, melainkan cara berhukum yang hanya sekedar menjalankan perintah undang-undang tanpa melihat pesan moral dan keadilan yang ada dibalik perintah undang-undang tersebut.

2. Hukum progresif menolak pendapat bahwa ketertiban (*order*) akan didapat hanya melalui institusi-institusi kenegaraan. Hal ini selaras dengan pidatonya Prof. Tjip yang kecewa terhadap sebagian ahli hukum yang berpegang pada prinsip bahwa ketika peraturan sudah dibuat sedemikian rupa, maka akan terwujud masyarakat yang tertib.[18]18 Mereka lupa bahwa hukum tidak lahir untuk dirinya sendiri, melainkan banyak faktor yang melingkupinya; seperti politik, sosial, budaya, agama, dan sebagainya.
3. Hukum progresif bertujuan untuk melindungi rakyat menuju kepada ideal hukum. Bahwa satu-satunya parameter untuk menentukan hukum

---

[18] Pidato Emeritus sebagai Guru Besar Fakultas Hukum UNDIP tanggal 15 Desember 2000, yang Berjudul "Mengajarkan Keteraturan Menemukan Ketidakteraturan (*Teaching Order Finding Disorder*): Tiga Puluh Tahun Perjalanan Intelektual dari Bojong ke Pleburan".

yang ideal itu bukanlah dilihat dari seberapa banyak aturan hukum dibuat, melainkan sejauh mana hukum tersebut mampu merespon dan menjawab berbagai kebutuhan/kepentingan hukum masyarakat, khususnya ketika *law enforcement* itu dilakukan.

4. Hukum progresif menolak *status-quo* serta tidak ingin menjadikan hukum sebagai teknologi yang tidak bernurani, melainkan suatu institusi yang bermoral. Artinya hukum jika tidak disertai dengan moral/nurani dalam implementasinya, maka manusia tidak akan pernah menemukan keadilan dalam kehidupan hukum.
5. Hukum progresif merupakan institusi yang bertujuan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang adil, sejahtera dan membuat manusia bahagia. Bukan sebaliknya, semakin membuat manusia menjadi terpuruk menjalani kehidupannya. Maka ketika yang terakhir ini terjadi, berarti hukum gagal menjadi pedoman/ rujukan keadilan bagi manusia.
6. Hukum progresif adalah hukum yang pro rakyat dan pro keadilan. Ini menegaskan bahwa hukum tidak pro terhadap kekuatan finansial/materi dan kepentingan kelompok/golongan politik tertentu. Artinya, hukum secara kodrati tidak memiliki orientasi profit-ekonomis, melainkan lebih kepada bagaimana melayani semua rakyat dengan memberi sebenar keadilan (*substantive justice*).

7. Hukum progresif berprinsip bahwa hukum adalah untuk manusia. Maka ketika ditemukan persoalan di dalam dan/atau dengan hukum, maka hukumlah yang harus ditinjau dan diperbaiki, bukan manusianya yang dipaksakan masuk dalam sistem hukum tersebut.
8. Hukum selalu berada pada proses untuk terus menjadi (*law as a process, law in the making*).

Hukum sangat bergantung pada bagaimana manusia melihat dan menggunakannya. Dengan kata lain, kehidupan hukum sangat ditentukan oleh manusia. Hukum tidak akan berjalan dengan baik/berjalan tetapi manusia tidak akan menemukan keadilan dan kebahagiaan di dalamnya, jika tidak didukung oleh pandangan masyarakat terhadapnya. Hal ini terlihat misalnya dari penerapan hukum Hamurabi (*Code of Hamurabi*) yang dibuat oleh Raja Babylon di Etiopia (salah satu wilayah kekuasaannya). Kebiasaan masyarakat Etiopia adalah mengharuskan pada pembuat roti untuk menyisakan satu roti setiap kali mereka memanggangnya sebagai bentuk derma kepada fakir miskin. Roti tersebut diletakkan di jendela dan para fakir miskin akan mengambilnya karena mereka tahu bahwa roti tersebut memang untuknya. Tradisi ini menjadi pranata sosial yang turun- temurun dan membuat kaum fakir hidup tenteram. Namun *Code of Hamurabi* nomor 764 mengubahnya yang menyatakan bahwa "*barangsiapa mengambil barang apapun yang tidak ia beli, dinyatakan bersalah atas tuduhan pencurian dan akan kehilangan tangannya*". Maka 1 hari sejak prasasti hukum Hamurabi tiba di tempat tersebut, sebanyak 40 orang fakir kehilangan tangannya.[19]

[19] https://tutinonka.wordpress.com/2008/12/15/hammurabi-sang-pencipta-hukum/diunduh pada tanggal 10 Maret 2018.

Hal berbeda ditunjukkan oleh sahabat Umar ibn Khattab yang menghapus hukuman potong tangan kepada seorang pencuri yang melakukan pencurian pada masa krisis ekonomi (paceklik), padahal secara legal-formal perbuatan orang tersebut telah memenuhi rumusan dalam teks hukum tentang pencurian.[20] Aturan hukum yang dilanggar oleh Umar ibn Khattab bukanlah aturan hukum yang dibuat oleh manusia; seperti undang-undang, melainkan aturan tersebut langsung berasal dari Allah SWT sang pencipta alam semesta, yaitu QS: Al-Maidah ayat 38. Keberanian sahabat Umar ibn Khattab dalam menerobos kebuntuan hukum untuk mencapai tujuan hukum yang sebenarnya inilah yang dalam hukum progresif disebut dengan istilah *rule breaking*.

E. Keadilan Dalam Paradigma Hukum Progresif

Misi utama paradigma hukum progresif adalah proses pencarian kebenaran (*searching for the truth*) dan pencarian keadilan (*searching for justice*) yang tidak pernah kunjung selesai.[21] Kedua misi tersebut tidak dapat dianggap telah terpenuhi dengan sekedar hadirnya bahasa dalam teks hukum. Realita di lapangan, hukum seringkali mengalami masalah krusial yang mengaburkan kedua misi tersebut, karena hukum hanya dijadikan alat untuk melegalkan tindakan-tindakan yang menistakan nilai-nilai keadilan ditengah-tengah masyarakat.

---

[20] H. A. Malthuf Siroj, *Paradigma Ushul Fiqh: Negosiasi Konflik antara Mashlahahdan Nash*, (Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group, 2013), hlm. 57.

[21] *Ibid.*, hlm. 191.

Hakikatnya, keadilan ibarat buah yang manis dari pohon yang bernama hukum. Hukum yang tidak melahirkan keadilan tidak memiliki manfaat apapun bagi masyarakat. Maka, selaras dengan adagium hukum progresif di atas bahwa hukum untuk manusia, hukum bertugas untuk membahagiakan manusia, bukan sebaliknya. Dengan demikian, hukum dan manusia memiliki kedudukan yang sejajar.

Penegakan hukum di Indonesia selama ini terlihat pragmatis, artinya hukum akan dijalankan sesuai dengan permintaan dan syarat yang ditentukan. Dengan kata lain, para pencari keadilan untuk mendapatkan keadilan diharuskan melalui serangkaian prosedur-prosedur yang tidak adil, hukum ada justru untuk menyulitkan masyarakat dalam memperoleh keadilan. Hal ini menyebabkan masyarakat "phobia" jika berhadapan dengan hukum, karena bagi mereka jika segala sesuatu ditempuh berdasarkan hukum, maka yang muncul adalah ketidakadilan yang akan mareka dapatkan.

Selain itu, krisis penegakan hukum di Indonesia terlihat dari orientasi utamanya yang lebih mengedepankan aspek kepastian hukum dari pada aspek kemanfaatan dan keadilan bagi masyarakat. Ketika norma hukum telah selesai diterapkan, hal itu berarti keadilan sudah diberikan. Asumsi demikian mengindikasikan bahwa keadilan sama dengan penerapan peraturan perundang-undangan. Padahal menegakkan hukum dengan hanya berpatokan pada aspek kepastian hukum justru menyebabkan hukum kehilangan makna yang sebenarnya yaitu hukum yang membahagiakan, yang memberi kemanfaatan dan keadilan

serta yang menjamin terpenuhinya hak asasi manusia (HAM).[22]

Hal ini dikuatkan oleh pendapat Bagir Manan yang mengemukakan beberapa kelemahan dari peraturan perundang-undangan, bahwa:

1. Peraturan perundang-undangan tidak fleksibel, artinya sulit menyesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat. Hal ini karena pembuatan perundang-undangan membutuhkan tata cara tertentu dan waktu, sementara perubahan kondisi masyarakat sangat cepat.
2. Peraturan perundang-undangan tidak pernah lengkap untuk memenuhi semua peristiwa hukum, sehingga yang terjadi adalah kekosongan hukum.[23]

Hukum progresif menghendaki penegakan hukum dijalankan dengan tidak hanya mencari kesesuaian antara rumusan teks dengan tindak kriminal yang terjadi, tetapi lebih jauh menggali dan memahami pesan moral yang ada dibalik peraturan perundang-undangan. Artinya, hukum dalam pandangan hukum progresif bersifat terbuka dan cair sehingga dapat menangkap dan mencerna setiap perubahan yang terjadi. Hal ini membuktikan bahwa hukum progresif merupakan tipe hukum yang selalu haus akan kebenaran dan tidak pernah berhenti dalam melakukan pencarian keadilan.

---

[22] Yohanes Suhardin, "Fenomena Mengabaikan Keadilan Dalam Penegakan Hukum", dalam *Jurnal Mimbar Hukum,* Vol. 21 No. 2, 2009, hlm. 342.

[23] Bagir Manan dan Kuntana Magnar, *Beberapa Masalah Hukum Tata Nega-raIndonesia*, (Bandung: Alumni, 1993), hlm. 8.

Dengan demikian, hukum progresif selalu berupaya menciptakan penegakan hukum yang berujung pada terciptanya keadilan substantif (substansial justice). Mewujudkan hukum progresif adalah bagaimana memberikan sanksi hukum yang berat kepada para koruptor, karena selaras dengan cita hukum progresif yang responsif dan terpenuhinya *substansial justice*, dari pada menghukum nenek pencuri 3 buah kakao yang secara *prosedural justice* terpenuhi, tetapi melukai nilai keadilan masyarakat.[24] Pada akhirnya, hukum progresif menghendaki bahwa cara berhukum tidak cukup dengan menjalankan peraturan perundang-undangan dan logika semata, tetapi perlu melibatkan aspek spiritual dan emosional sehingga penegak hukum tidak lagi dikenal sebagai corong undang- undang, melainkan corong suara keadilan masyarakat.

Oleh karena itu, hukum progresif dapat dideskripsikan sebagai hukum yang memberi sebenar keadilan (*substansial justice*). Ia merupakan tipe hukum yang terbuka dan cair, tidak pernah berhenti mencari kebenaran dan keadilan (*the truth and justice*), oleh karenanya selalu sesuai dan/atau menyesuaikan diri dengan perkembangan dan perubahan kondisi masyarakat. Artinya, hukum progresif memiliki sifat yang responsif.

Lebih jauh, terobosan hukum (*rule breaking*) merupakan icon yang melekat dalam proses penegakan hukum progresif, karena ia merupakan strategi yang selalu berusaha menembus kebuntuan legalitas formal.

---

[24] Ispan Diar Fauzi, *Mewujudkan Paradigma Hukum Progresif,* artikel ini diakses diwww.hukumpedia.com, pada tanggal 3 Maret 2018.

Artinya, aparat penegak hukum diperbolehkan keluar dari kebenaran legalitas formal, demi mencapai keadilan sebagai tujuan utama hukum. Inilah yang kemudian lazim disebut sebagai pembebasan.

Dengan demikian, proses penegakan hukum dalam perspektif hukum progresif adalah lebih kepada proses pencarian sebenar benar keadilan (*substansial justice*), bukan sekedar proses mencocokkan/menyesuaikan kebenaran perilaku dengan rumusan teks undang-undang semata. Dengan kata lain, keadilan tidak selalu dapat ditemukan di dalam undang-undang, oleh karenanya dibutuhkan cara dan keberanian aparat penegak hukum untuk tidak terkekang kebenaran legalitas-formal, dengan selalu mendengarkan dan menggunakan hati nurani dalam berhukum.

Daftar Pustaka

Atmasasmita, Romli, *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi Terhadap Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2012.

Fauzi, Ispan Diar, Mewujudkan Paradigma Hukum Progresif, di www.hukumpedia.com diunduh pada tanggal 3 Maret 2018.

Manan, Bagir dan Magnar, Kuntana, *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 1993.

Rahardjo, Satjipto, "Hukum Progresif: Hukum Yang Membebaskan", dalam Jurnal Hukum Progresif, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, Vol. 1 No. 1 April 2005.

_____________, *Penegakan Hukum Progresif*, Kompas, 2010.

_____________, Pidato Emeritus sebagai Guru Besar Fakultas Hukum UNDIP tanggal 15 Desember 2000, yang Berjudul "Mengajarkan Keteraturan Menemukan Ketidakteraturan (*Teaching Order Finding Disorder*): Tiga Puluh Tahun Perjalanan Intelektual dari Bojong ke Pleburan".

Ravena, Dey, Mencandra Hukum Progresif dan Peran Penegakan Hukum di Indonesi.

Rokhmad, Abu, Gagasan Hukum Progresif Perspektif Teori Maslahah, *al- manāhij; Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol VII No 1, 2013*.

Salman, H. R. Otji, *Filsafat Hukum: Perkembangan & Dinamika Masalah*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2010.

Sarmadi, A. Sukris, "Membebaskan Positivisme Hukum ke Ranah Hukum Progresif: Studi Pembacaan Teks Hukum Bagi Penegak Hukum", dalam Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 12 No. 2 Mei 2012.

Siroj, H. A. Malthuf, *Paradigma Ushul Fiqh: Negosiasi Konflik antara Mashlahah dan Nash*, Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group, 2013.

Suhardin, Yohanes, Fenomena Mengabaikan Keadilan Dalam Penegakan Hukum, Jurnal Mimbar Hukum, Vol. 21 No. 2, 2009.

Suteki, *Masa Depan Hukum Progresif*, Yogyakarta: Thafa Media, 2015.

____, "Rekam Jejak Pemikiran Hukum Progresif Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, SH", artikel yang diunduh pada tanggal 05 Januari 2018.

Turiman, Memahami Hukum Progresif Prof Satjipto Rahadjo Dalam Paradigma "Thawaf": Sebuah Kontemplasi Bagaimana Mewujudkan Teori Hukum Yang Membumi/Grounded Theory Meng-Indonesia, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro Semarang, 2010.

Warassih, Esmi, *Pranata Hukum: Sebuah Telaah Sosiologis*, (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2011

UUD Negara Republik Indonesia 1945. https://yuokysurinda.wordpress.com/2016/01/19/perkembangan-hukum-

progresif/, Perkembangan Hukum Progresif di Indonesia, diunduh

pada tanggal 05 Januari 2018.

http://news.detik.com/berita/2461532/jadi-korban-pemerkosaan-fotografer-gadis-19-tahun-malah-jadi-tersangka/2, diunduh tanggal 20 Januari 2018.

https://tutinonka.wordpress.com/2008/12/15/hammurabi-sang-pencipta- hukum/ diunduh pada tanggal 10 Maret 2018.



BAGIAN II

HUKUM ISLAM DALAM TEORI HUBUNGAN HUKUM DENGAN PERUBAHAN SOSIAL

A. Pendahuluan

Hukum Islam secara substantif memiliki karakteristik dinamis, fleksibel dan berorientasi kepada tujuannya mewujudkan kemaslahatan dan keadilan. Hukum Islam bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits. Teks-teks kedua sumber utama hukum Islam tersebut sebagian bersifat *qath'i* (aksiomatik) dan sebagian yang lain bersifat *dhanni* (hipotetik). Dari segi eksistensi (*tsubut*) nya, keseluruhan teks Al-Qur'an bersifat *qath'i,* tetapi dari segi pemaknaan (*dalalah*) nya dapat bersifat *qath'i* atau *dhanni,* sedangkan teks-teks Hadits ditinjau dari eksistensi dan pemaknaannya dapat bersifat *qath'i* atau *dhanni.* Teks-teks yang bersifat *dhanni* menjadi obyek ijtihad dan dimungkinkan berubah pemaknaannya sejalan dengan dinamika kehidupan masyarakat. Dalam perspektif historis, hukum Islam telah

mengalami dinamika sepanjang perjalanan sejarahnya, sejak babak konsepsi hingga zaman modern sekarang ini. Hukum Islam telah terbukti mampu berdialog dengan perkembangan zaman yang dihadapinya, terkecuali pada zaman dalam mana ijtihad mengalami stagnasi karena kristalisasi madzhab yang berakibat hukum Islam kehilangan dinamikanya.

B. Pengertian Perubahan Sosial dan Problem Sosial

Yang dimaksud dengan perubahan sosial, menurut Wilbert Moore sebagaimana dikutip oleh Robert H. Lauer, adalah perubahan penting dari struktur sosial, dan yang dimaksud dengan struktur sosial disini adalah pola-pola perilaku dan interaksi sosial. Moore memasukkan ke dalam definisi perubahan sosial sebagai ekspresi mengenai struktur seperti norma, nilai, dan fenomena kultural. Definisi ini menunjukkan bahwa perubahan sosial adalah fenomena yang kompleks, menembus berbagai tingkat kehidupan sosial, dan bahwa seluruh aspek kehidupan sosial itu terus-menerus mengalami perubahan. Yang berbeda hanyalah tingkat perubahannya.[25]

Perubahan sosial secara umum menampakkan diri dalam bentuk perubahan-perubahan yang menimbulkan akibat sosial. Akibat sosial ini sedemikian rupa sehingga terjadi perubahan dalma bentuk, struktur, dan hubungan yang berbeda dari yang ada sebelumnya. Di sini terjadi pergeseran dalam pola hubungan antarorang atau

---

[25] Lihat Robert H. Lauer, *Perspectives on Social Change*, Alih Bahasa: Alimandan SU, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), hlm. 4.

kelompok dalam masyarakat, atau antarunsur dalam suatu sistem. Suatu masyarakat dapat dilihat sebagai satuan kehidupan yang tersusun dari sejumlah lembaga yang masing-masing berhubungan satu dengan yang lain. Dalam lembaga-lembaga itu terdapat hubungan-hubungan di antara anggota-anggota masyarakat berupa tingkah laku yang dijalankan dengan mengikuti cara tertentu yang telah disepakati dalam lingkungannya. Karena itu, maka dalam masyarakat terbentuklah suatu pola hubungan tertentu, yaitu pola hubungan yang ditentukan oleh harapan-harapan tentang bagaimana anggota-anggota masyarakat itu seharusnya bertingkah laku. Dalam hal ini, tingkah laku mereka tidak sekadar merupakan suatu pergerakan badaniah, melainkan tindakan yang memenuhi harapan tertentu yang disebut sebagai peranan. Peranan dapat disebut sebagai tingkah laku yang didisiplinkan oleh harapan-harapn dalam masyarakat. Dan lembaga bisa juga disebut sebagai sebuah system peranan. Dalam lembaga itu, peranan yang satu berhubungan dengan yang lain, dalam arti suatu peranan tidaklah berdiri sendiri.[26]

Selanjutnya perubahan sosial itu akan menimbulkan problem sosial, yang dapat dirumuskan sebagai suatu ketidaksesuaian antara ukuran-ukuran yang diterima dalam pergaulan sosial yang seharusnya menjadi acuan dengan kenyataan sosial yang terjadi di dalamnya; atau dengan kata lain, kondisi si mana telah terjadi suatu keadaan patologis dalam masyarakat. Hal ini dapat dijelaskan lebih detail bahwa ketika terjadi perubahan sosial, bagian-

---

[26] Satjipto Rahardjo *Hukum dan Perubahan Sosial,* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), hlm. 36-37.

bagian atau sektor-sektor dalam masyarakat itu tidak berubah sama cepatnya. Karena adanya ketergantungan di antara bagian-bagian tersebut, maka perubahan di satu bagian mengharuskan dilakukannya penyesuaian oleh bagian yang lain sehingga keadaan menjadi kembali normal. Dalam kondisi dimana masyarakat masih harus melakukan penyesuaian-penyesuaian inilah problem-problem sosial itu muncul. Dan munculnya problem-problem sosial ini mengindikasikan bahwa perubahan sosial dalam masyarakat sedang berlangsung.[27]

C. Respon Hukum Terhadap Problem Sosial

Untuk melihat bagaimana respons hukum terhadap problem-problem sosial yang terjadi dalam masyarakat yang sedang berubah sebagaimana tergambar diatas, kita perlu meninjau tentang kinerja hukum. Hoebel, sebagaimana dikutip oleh Satjipto Rahardjo, menulis, bahwa hukum mempunyai kinerja sebagai berikut:

1. Merumuskan hubungan-hubungan di antara anggota-anggota masyarakat dengan menunjukkan perbuatan apa saja yang dilarang dan yang diperbolehkan.
2. Mengalokasikan dan menegaskan siapa saja yang boleh menggunakan kekuasaan atau siapa, berikut prosedurnya.
3. Penyelesaian sengketa-sengketa.
4. Mempertahankan kemampuan adaptasi masya_ rakat dengan cara mengatur kembali hubungan-

[27] *Ibid*, hlm. 37.

hubungan dalam masyarakat apabila keadaan berubah.[28]

Kinerja hukum sebagaimana tergambar di atas ini, terutama poin terakhir, menunjukkan bahwa betapa erat hubungan antara hukum dan perubahan sosial dan betapa hukum harus responsif terhadap problem-problem sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Kajian tentang hubungan hukum dengan perubahan sosial mencakup dua dimensi, yaitu dimensi pengaruh perubahan sosial terhadap hukum dan pengaruh (perubahan) hukum terhadap perubahan sosial. Perubahan sosial jelas mempengaruhi dan membawa perubahan pada hukum, sebab jika terjadi perubahan sosial, maka kebutuhan masyarakat juga akan berubah baik secara kualitatif maupun kuantitatif, termasuk kebutuhan hukum juga akan berubah, baik dalam kaidah hukum positif maupun lembaga hukum. Akan tetapi, proses penyesuaian hukum pada perubahan sosial itu biasanya berjalan lambat. Sering kali hukum harus menunggu proses perubahan sosial mencapai tahapan kristalisasi dan kemapanan tertentu untuk dapat memunculkan kaidah, pranata, dan lembaga hukum baru. Kenyataan inilah yang memunculkan ungkapan "hukum berjalan tertatih tatih mengikuti kejadian" (*het recht hinkt achter de feiten aan*). Tetapi jika perubahan sosial itu berlangsung cepat dan menimbulkan gejolak sosial maka yang secara langsung akan terguncang adalah hukum itu.[29]

---

28 *Ibid,* hlm. 34-35.

29 Bernard Arief Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum,* (Bandung: CV. Mandar Maju, 2000), hlm. 25-26

D. Fungsi Hukum dalam Konteks Perubahan Sosial

Sebagaimana telah dijelaskan, kinerja hukum meliputi perbuatan norma-norma untuk mengatur perbuatan dan interaksi sosial, penyelesaian sengketa-sengketa dan menjamin kelangsungan hidup masyarakat ketika terjadi perubahan-perubahan. Berdasarkan hal ini, hukum dapat dikatakan berfungsi sebagai alat kontrol sosial (*Social control*). Soerjono Soekanto, mengutip Roucek, menulis bahwa yang dimaksud dengan kontrol sosial adalah segala sesuatu yang dilakukan untuk sebuah proses yang direncanakan maupun yang tidak direncanakan untuk mendidik, mengajak, atau bahkan memaksa para warga masyarakat agar menyesuaikan diri dengan kebiasaan-kebiasaan dan nilai-nilai kehidupan masyarakat yang bersangkutan.[30]

Jadi, fungsi kontrol sosial merupakan sebuah proses yang dilakukan untuk mempengaruhi anggota masyarakat agar bertingkah laku sesuai harapan masyarakat itu sendiri pada masa sekarang. Fungsi ini dijalankan oleh hukum dengan melakukan aktivitas-aktivitas yang melibatkan kekuasaan negara sebagai sebuah institusi yang diorganisir secara politis melalui lembaga-lembaga yang dibentuknya. Dalam implementasinya, fungsi kontrol sosial ini tampak bersifat statis, karena hukum sebagai alat kontrol sosial dimaknai hanya sekadar mempertahankan pola hubungan-hubungan serta kaidah-kaidah yang ada pada masa sekarang sesuai pengertian kontrol sosial di atas. Padahal lebih dari itu, fungsi kontrol sosial bersifat dinamis,

---

[30] Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan Hukum dalam Rangka Pembangunan Indonesia,* (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1975), hlm. 58.

tidak hanya berorientasi kepada masa sekarang, tetapi menyangkut upaya mengarahkan perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat sesuai yang dikehendaki di masa yang akan datang. Fungsi hukum seperti ini lazim disebut dengan rekayasa sosial (*social engineering*).

Pemaknaan hukum sebagai alat rekayasa sosial adalah pemanfaatan hukum secara sadar untuk mencapai suatu tertib atau tata kehidupan masyarakat sesuai yang dicita-citakan, atau untuk merekayasa perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat sesuai yang diinginkan.[31] Untuk mencapai efektivitas fungsi rekayasa sosial ini, diperlukan peraturan-peraturan hukum yang dibuat. Roscoe Pound, memberi uraian tentang kiat mencapai efektivitas peraturan-peraturan hukum. Pemikirannya, mewakili aliran sosiologis yang pada hakikatnya merupakan sebuah koreksi terhadap pandangan yang melihat hukum sebagai sistem peraturan yang abstrak yang tidak ingin berurusan dengan tujuan-tujuan sosial yang hendak dicapai oleh hukum. Menurutnya, seorang ahli hukum penganut aliran sosiologis dalam membuat peraturan hukum harus melakukan hal-hal sebagai berikut:

1. Mempelajari efek sosial yang nyata dari lembaga-lembaga serta ajaran-ajaran hukum.
2. Melakukan studi sosiologis dalam rangka mempersiapkan peraturan perundang-undangan. Membuat undang-undang dengan metode komparatif selama ini dianggap sebagai cara yang efektif. Namun demikian, tidak cukup apabila kita hanya mengkomparasikan suatu peraturan

[31] Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial...*, hlm. 128-129

dengan yang lainnya. Yang lebih penting dalam konteks ini adalah mempelajari bagaimana peraturan itu beroperasi dalam masyarakat serta efek yang ditimbulkannya apabila memang ada, untuk kemudian diaplikasikan.

3. Melakukan studi tentang bagaimana membuat peraturan-peraturan hukum menjadi efektif. Selama ini, orang menganggap apabila suatu aturan telah dibuat, maka ia akan bekerja dengan sendirinya. Melakukan studi secara serius tentang bagaimana membuat peraturan perundang-undangan serta keputusan-keputusan pengadilan yang demikian banyak itu dapat efektif adalah sebuah keharusan.
4. Memperhatikan sejarah hukum. Studi ini tidak hanya mengenai bagaimana ajaran-ajaran itu terbentuk dan berkembang dan dipandang sebagai bahan kajian hukum, melainkan juga efek sosial apa yang ditimbulkan oleh ajaran-ajaran itu di masa lalu dan bagaimana cara efek sosial tersebut timbul. Studi ini untuk mengetahui bagaimana hukum pada masa lalu itu tumbuh dalam kondisi sosial, ekonomis, dan psikologis tertentu, dan bagaimana ia dapat menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi tersebut, dan seberapa jauh kita dapat mengacu dan mengabaikan hukum itu untuk memperoleh hasil yang diinginkan.
5. Pentingnya melakukan penyesuaian individual dengan menggunakan nalar yang selama ini masih lebih sering dikorbankan demi mencapai tingkat

kepastian yang sebetulnya tidak mungkin. Aliran ini menerima kehadiran peraturan-peraturan hukum sebagai pedoman umum bagi para hakim yang akan menuntunnya menuju keputusan yang adil, tetapi menekankan agar dalam batas-batas yang cukup luas, para hakim harus bebas dalam memutus kasus yang dihadapinya agar dapat memenuhi tuntutan keadilan di antara pihak-pihak yang bersengketa dan bertindak sesuai dengan nalar masyarakat pada umumnya.

6. Pada akhirnya, semua tuntutan tersebut di atas hanyalah sarana-sarana untuk mencapai suatu tujua, yaitu bagaimana mengupayakan efektivitas peraturan-peraturan hukum agar dapat mencapai tujuan-tujuannya.[32]

Di Indonesia, pandangan baru yang modern tentang fungsi hukum itu diperkenalkan oleh Mochtar Kusumaatmadja dengan mula-mula mengemukakan pandangan Roscoe Pound yang memandang hukum sebagai alat rekayasa sosial (*social engineering*), kemudian secara kreatif mengakomodasi dan mengolah pandangan Roscoe Pound, Eugen Ehrlich, Northrop, Laswell dan McDougal dikaitkan dengan realitas sosio-kultural masyarakat Indonesia, dan ia sampai pada kesimpulan bahwa hukum mempunyai dua fungsi, yaitu sebagai alat pemelihara ketertiban masyarakat (menjamin kepastian dan ketertiban) dan alat pembaruan masyarakat.[33]

---

[32] *Ibid*, hlm. 134-135.

[33] Bernard Arief Sidharta, *Refleksi*..., hlm. 27.

E. Hukum Islam dan Perubahan Sosial

Teori-teori tentang hubungan hukum dengan perubahan sosial dan fungsi hukum sebagaimana di atas, dapat berlaku juga bagi hukum Islam, walaupun tidak sepenuhnya. Yang membedakan hukum Islam dengan hukum sekuler adalah bahwa sumber utama hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Hadits Nabi, yang keduanya merupakan wahyu dari Allah SWT. Sungguhpun demikian, di dalam kedua sumber hukum itu terdapat teks-teks yang sebagian bersifat *qath'i* (aksiomatik) dan sebagian yang lain bersifat *dhanni* (hipotetik). Di dalam teks-teks yang *dhanni* inilah intervensi akal manusia dimungkinkan melakukan interpretasi-interpretasi dan menyesuaikan pemaknaannya dengan tuntutan perubahan sosial melalui aktivitas yang disebut *ijtihad*. Bahkan tidak hanya teks-teks *dhanni* saja, teks-teks yang *qath'i* sekalipun apabila *illat* hukumnya dapat diketahui dan mengalami transformasi maka hukum yang dikandung teks-teks tersebut dapat mengalami perubahan.

Di sinilah letak hubungan hukum Islam dapat mempengaruhi perubahan sosial, dan sebaliknya perubahan sosial juga dapat mempengaruhi hukum Islam. Hubungan antara hukum Islam dan perubahan sosial ini sudah teraktualisasi dalam realita sejarah perkembangan hukum Islam sejak babak konsepsi sampai perkembangan terakhir di zaman modern sekarang ini. Pada babak konsepsi pada di zaman Nabi Muhammad, perubahan hukum dikenal dengan istilah *nasakh* (penghapusan hukum dengan teks yang baru dengan adanya jeda waktu). Sebagai contoh, di zaman awal kemunculan Islam,

keislaman orang-orang Islam belum begitu kuat, maka kebiasaan ziarah kubur dilarang keras oleh Islam untuk menghindari kemungkinan terjadinya syirik kepada Allah. Tetapi dalam perkembangan berikutnya, ketika keislaman masyarakat sudah di nilai kuat sejalan dengan semakin eksisnya Islam, maka kebiasaan ziarah kubur itu diperbolehkan karena kemungkinan terjadinya syirik kepada Allah sudah tidak ada.

Selain itu, dalam menetapkan hukum bagi masyarakat, Islam selalu mempertimbangkan kesiapan mereka dalam menerima beban hukum itu. Oleh karenanya, cara yang ditempuh adalah menggunakan tahapan-tahapan (*tadarruj*), artinya tidak secara simultan. Contohnya, penetapan keharaman tuak (*khamr*) dilakukan secara bertahap, karena orang Arab ketika itu dipandang belum siap menerima ketetapan hukum itu mengingat kebiasaan minum tuak di kalangan mereka sudah mendarah-daging dan menjadi sebuah kebanggaan tersendiri bagi mereka. Pada mulanya, Islam hanya melarang mereka mabuk ketika akan melakukan shalat, kemudian tahap berikutnya, teks Al-Qur'an menjelaskan bahwa dalam tuak (demikian juga perjudian) terdapat dosa besar, di samping manfaatnya yang banyak dan dosanya yang lebih besar daripada manfaatnya. Di sini, pelarangan arak (dan perjudian) belum dijelaskan secara tegas. Akhirnya ketika kondisi psikologis masyarakat sudah dinilai siap untuk menerima ketetapan final diharamkannya tuak (dan perjudian), diturunkanlah ayat yang menyatakan bahwa tuak (perjudian dan lain-lain) adalah perbuatan setan yang keji yang harus dihindari.

Lebih dari itu, pada dasarnya semua teks Al-Qur'an dan Hadits itu diwahyukan oleh Allah kepada Nabi secara bertahap sebagai bentuk respons terhadap setiap perkembangan yang terjadi dalam masyarakat. Dalam kaitan ini, kita mengenal *asbab-al-nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an) dan *asbab al-wurud* (sebab-sebab kemunculan Hadis). Setelah Nabi wafat, terputuslah wahyu dan *nasakh* tidak berlaku lagi. Pasca-Nabi muncullah para khalifah yang juga menetapkan hukum, di samping berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis, juga berdasarkan *ijtihad* dengan memperhatikan perkembangan sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Contohnya adalah keputusan Khalifah Umar ibn Khattab tentang harta rampasan perang (*ghanimah*), khususnya harta yang tidak bergerak. Setelah Umar memperoleh informasi tentang keberhasilan tentara Islam membebaskan Syam, Irak, dan negeri Khusru (Persia) maka ia merasa perlu membuat kebijakan kontroversial demi menjaga stabilitas moneter negara yang ketika itu sedang mengalami krisis.

Berkenaan dengan harta yang bergerak, Umar sepenuhnya melaksanakan ketentuan yang telah digariskan oleh Al-Qur'an Surat Al-Anfal ayat 41 dan yang juga telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam masa hidupnya. Ia mengambil seperlima untuk negara dan membagikan empat perlimanya kepada masing-masing tentara. Tetapi, berkenaan dengan tanah pertanian, Umar berpendapat lain. Menurutnya, tanah itu harus dikuasai oleh negara dan tidak dibagikan kepada para tentara, dengan cara membiarkannya di tangan pemilik asalnya tetapi dengan mengenakan pajak (*kharaj*). Pemasukan pajak itu lalu dianggarkan untuk kepentingan rakyat

secara umum, setelah dipotong gaji tentara yang bertugas di pos-pos pertahanan di negeri-negeri yang dibebaskan tersebut.[34]

Contoh lain, Khalifah Umar ibn Khattab tidak menghukum tindak pidana pencurian yang dilakukan pada masa krisis ekonomi,[35] sebab menurutnya, penjatuhan hukuman terhadap tindak pidana tersebut pada masa krisis ekonomi tidak akan dapat merealisasikan tujuan hukum yang ingin dicapai, mengingat faktor pendorong terjadinya pencurian itu lebih kuat pengaruhnya disbanding hukumannya. Juga Umar ibn Khattab membuiat ketetapan hukum bahwa seorang perempuan yang kawin dalam masa *'iddah* menjadi haram selamanya bagi seorang laki-laki yang mengawininya, karena menurutnya, orang yang bersegera kepada satu hal sebelum waktunya, harus dikenai sanksi dengan pelarangannya.[36] Contoh-contoh di atas merupakan representasi dari sekian banyak pemikiran Khalifah Umar ibn Khattab yang rasional dan tampak kontroversial, karena dalam menetapkan hukum, ia sangat memperhatikan kondisi sosiologis masyarakat, dan dalam pandangannya, hukum bisa berubah apabila kondisi sosial berubah. Karakteristik pemikiran Umar yang demikian juga diikuti oleh sahabat-sahabat yang lain, misalnya Abdullah ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit, dan lain-lain.[37]

Pasca-sahabat muncul para tabi'in. Pada masa ini terdapat dua tren pemikiran hukum yang berbeda satu

---

[34] Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Para Madinah, 1995), hlm. 392.

[35] Ruwai'I al-Ruhaili, *Fiqh Umar ibn al-Khattab,* (Beirut: *Dar al-Gharb al-Islami*, 1983), hlm. 290.

[36] Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami,* (Mesir: Maktabah Muhammad Ali Shubaih wa auladih, tt.), hlm. 45.

[37] *Ibid.*

sama lain, yaitu mazhab hadits dan mazhab *ra'yu* (rasio). Mazhab hadits, sesuai namanya, dalam menetapkan hukum selalu menggunakan sumber-sumber tekstual dan jarang menggunakan *ra'yu* kecuali dalam keadaan terpaksa. Mazhab ini berpusat di Madinah, yang terkenal sebagai sentra hadits. Sedangkan mazhab *ra'yu* sering menggunakan rasio dalam menetapkan hukum. Mazhab ini berprinsip bahwa hukum Islam dapat dirasionalkan dan mengandung kemaslahatan bagi umat manusia. Hukum ditetapkan berdasarkan *'illat* nya, dan oleh karna itu, hukum bisa berubah sejalan dengan perubahan *'illat.* Mazhab ini berpusat di Irak yang terkenal sebagai sentra peradaban Islam.[38]

Pada masa berikutnya muncul tokoh-tokoh mazhab yang lebih bersifat personal, di antara yang terkenal misalnya adalah mazhab Imam Abu Hanifah, mazhab Imam Malik, mazhab Imam Syafi'I, dan mazhab Imam Ahmad ibn Hanbal, dan lain-lain. Masing-masing mazhab ini menformulasikan kerangka berpikir dan metodologi mazhabnya. Misalnya, Imam Abu Hanifah terkenal dengan *istihsan*-nya, Imam Malik terkenal dengan *mashlahah mursalah*-nya, dan Imam Syafi'i terkenal dengan *qiyas*-nya. Semua metode ini selalu mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat, yang berarti bahwa apabila kemaslahatan itu mengalami perubahan maka konsekuensinya adalah hukumnyapun akan mengalami perubahan pula. Selain itu, Imam Syafi'i juga terkenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*-nya, yaitu perubahan fatwanya setelah bermigrasi dari Irak ke Mesir karena perbedaan kondisi sosiologis yang ia temukan di kedua negara itu. Setelah periode

---

[38] *Ibid,* hlm. 73-74.

imam mazhab ini berlalu, muncullah para ulama' yang menformulasikan teori-teori hukum, misalnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, yang menyatakan bahwa tidak dapat dipungkiri terjadinya perubahan hukum sebab perubahan tempat, waktu dan lingkungan. Selain itu, al-Syatiby, dengan konsep *maqashid al-syari'ah*-nya juga memposisikan *mashlahah* sebagai tujuan hukum Islam yang harus menjadi fokus seorang mujtahid dalam menetapkan hukum Islam. Juga Najm al-Din al-Thufi al-Hanbali yang terkenal dengan konsep *mashlahah*-nya menyatakan bahwa apabila *mashlahah* berkontradiksi dengan teks atau *ijma'*, maka yang harus diprioritaskan adalah *mashlahah* atas dasar *bayan*.

Di Indonesia, muncul beberapa ormas Islam yang sering mengeluarkan fatwa hukum untuk merespon perkembangan sosial masyarakat, misalnya Nahdlatul Ulama (NU), ormas Islam yang mendapat predikat sebagai ormas tradisionalis, menetapkan aturan tentang sistem pengambilan keputusan hukum berdasarkan Keputusan Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1992 yang di antaranya adalah bahwa pengambilan keputusan hukum harus menggunakan kerangka kajian masalah yang terdiri dari analisis masalah yang meliputi sebab yang melatar belakangi terjadinya kasus itu dari aspek ekonomi, budaya, politik dan sosial, juga analisis dampak ditinjau dari aspek-aspek tersebut. Sistem pengambilan keputusan hukum NU yang demikian ini menunjukkan bahwa pertimbangan sosiologis harus menjadi pijakan utama dalam pengambilan keputusan hukum di lingkungan NU, sehingga fatwa hukum yang dihasilkan dapat diterima oleh masyarakat. Selain NU, terdapat Muhammadiya,

ormas Islam yang mendapat sebutan sebagai ormas rasionalis-modernis, dan mengklaim tidak terikat dengan mazhab tertentu, dalam perumusan fatwanya tentu juga sangat memperhatikan pertimbangan sosiologis.

Selain ormas Islam, di Indonesia juga muncul para pemikir hukum Islam yang merepresentasikan pemikir-pemikir personal, diantaranya yang terkenal adalah Hasbi Ash-Shiddiqi dengan tema Fiqh Indonesia, Hazairin dengan Fiqh Mazhab Nasional, Munawir Syadzali dengan Reaktualisasi Ajaran Islam, Abdurrahman Wahid dengan Pribumisasi Islam, Sahal Mahfudz dengan Fiqh Sosial, dan Masdar Farid Mas'udi dengan Agama Keadilan.[39]

Tema-tema fiqh (hukum Islam) bercorak local yang diangkat oleh tokoh-tokoh di atas, menunjukkan bahwa mereka ingin mendesign hukum Islam selalu bersinergi dengan perkembangan kondisi sosiologis masyarakat yang dinamis sehingga hukum Islam benar-benar dapat dihayati sebagai hukum yang *rahmatan li al-'alamin.* Dari kajian di bagian atas kedua ini dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa teori tentang hubungan hukum dengan perubahan sosial dan fungsi hukum dapat berlaku juga bagi hukum Islam, walaupun tidak sepenuhnya. Hubungan hukum Islam dengan perubahan sosial bersifat timbal balik, artinya bahwa hukum Islam dapat mempengaruhi perubahan sosial, dan sebaliknya perubahan sosial juga dapat mempengaruhi perubahan hukum Islam. Hukum Islam dapat berfungsi sebagai alat kontrol sosial (*social control*) dan alat rekayasa sosial (*social engineering*) sebagaimana fungsi hukum pada umumnya.

---

[39] Yudian W. Asmin, "*Reorientasi Fiqh Indonesia", dalam Islam: Berbagai Perspektif,* LPMI, Yogyakarta, 1995, hlm. 224. Lihat juga, Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia,* (Yogyakarta: *LK*i*S*, 2005, hlm. 236-238.

Daftar Pustaka

Bernard Arief Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum,* CV. Mandar Maju, Bandung, 2000

Khoiruddin Nasution, *Mashlahah and Its Application in Indonesian Fatwa,* Studia Islamika, Nomor 4, Vol III, 1996

Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia,* LKiS, Yogyakarta, 2005

Muhammad Ali Al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami,* Maktabah Muhammad Ali Shubaih wa auladih, Mesir, tt.

Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Islamic Legal Literature and Substantive law in Indonesia,* Studia Islamika, Nomor 4,Vol. IV, 1997

Nurcholish Madjid, Islam, *Doktrin dan Peradaban,* Yayasan Wakaf Paramadina Jakarta, 1995

Robert H. Lauer, *Perspectives on Social Change,* Terj. Alimandan SU, PT. Rineka Cipta, Jakarta, 2003

Ruwa'i al-Ruhaili, *Fiqh Umar Ibn Khattab,* Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 1983

Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial,* Genta Publishing, Yogyakarta, 2009.

Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan Hukum dalam Rangka Pembangunan Indonesia,* Yayasan Penerbit UI, Jakarta, 1975.

Yudian W. Asmin, *"Reorientasi Fiqh Indonesia",* dalam *Islam: Berbagai Perspektif,* LPMI, Yogyakarta, 1995



UNIVERSALITAS DAN LOKALITAS HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Hukum Islam adalah hukum yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad untuk mengatur kehidupan umat manusia di seluruh dunia baik individual maupun sosial agar terwujud kesejahteraan dan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian hukum Islam adalah ketentuan Allah yang menggambarkan kehendak-Nya tentang bagaimana manusia seha rusnya bertingkahlaku dan berperikehidupan, baik secara individual maupun sosial.

Kehendak Allah tersebut tertuang dalam al-Qur'an yang diteri ma oleh Nabi Muhammad melalui proses pewahyuan. Nabi Muhammad sendiri diutus oleh Allah sebagai Rasul untuk membawa Rahmat bagi semesta alam. Hal ini berarti bahwa hukum-hukum yang dibawanya berlaku universal bagi umat manusia di seluruh dunia. Berbeda dengan para nabi sebelum Nabi Muhammad yang

diutus oleh Allah hanya untuk kalangan tertentu yang bersifat lokal seperti Nabi Mûsa, Nabi Hârun, dan Nabi Îsa untuk Bani Isra'il; Nabi Hûd. untuk kaum 'Âd; dan Nabi Shâlih untuk kaum Tsamûd.

Ajaran Islam merupakan sebuah aturan normatif yang diinginkan Allah sebagai Dzat Maha Pencipta dan Maha Memahami kepentingan makhlukNya untuk membangun kehidupan di dunia ini. Allah menciptakan manusia sebagai khalifah, pelaksana tugas-Nya di dunia untuk bertindak sesuai aturan normatif yang diinginkanNya. Allah membuat hukum-hukum baik yang berkenaan dengan alam semesta maupun yang berkenaan dengan kehidupan manusia baik individual maupun sosial. Universalitas hukum dalam agama Islam mempunyai arti bahwa ajaran Islam itu berlaku bagi seluruh umat manusia di dunia ini dengan menembus batas-batas teritorial sebuah negara, menembus sekat-sekat kesukuan, kebangsaan, kebahasaan, warna kulit, dan lain sebagainya.

Namun demikian, ketika hukum Islam sebagai sebuah konsep universal harus diaplikasikan dalam tataran kehidupan nyata maka ia akan bersentuhan dengan dimensi lokalitas dan beradaptasi de ngannya. Karena itu, bukan suatu kebetulan bila hukum Islam mengandung dua dimensi sekaligus yaitu universal dan lokal-spasial. Selanjutnya dalam perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer muncul dua tren pemikiran hukum Islam yang saling tarik menarik antara keduanya. Satu tren pemikiran menghendaki dimensi universalitas hukum Islam harus lebih diutamakan dari lokalitasnya dan tren pemikiran yang lain menghendaki sebaliknya

bahwa dimensi lokal harus lebih diutamakan dari dimensi universal.

Tren pemikiran pertama berargumentasi bahwa hukum Islam itu berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad. untuk dijadikan pedoman hidup oleh manusia di dunia. Karena itu, semua perkembangan situasi dan kondisi lokal kehidupan manusia haruslah disesuaikan dengan kehendak Allah dan Rasul-Nya sebagai cermin ketaatan dan ketundukan manusia terhadap Allah dan Rasul-Nya sebagai pembuat ajaran (syari'ah).

Sedangkan trend pemikiran kedua berargumentasi bahwa hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Manusia hidup dalam satuan-satuan lokal sosial yang berbeda-beda, maka agar hukum Islam dapat mencapai tujuannya ia harus mengakomodasi unsur-unsur lokalitas dan dinamikanya. Artinya bahwa dimensi universalitas hukum Islam harus menye suaikan diri dengan tuntutan kondisi lokal kehidupan manusia, sehingga dengan demikian hukum Islam dapat diterapkan dalam kehidupan nyata umat manusia dan tidak hanya berupa konsep-konsep universal yang tidak dapat diaplikasikan.

Trend pemikiran yang terakhir ini banyak mendapatkan dukungan dari kalangan pemikir kontemporer di Indonesia seperti Hasbi Ash-Shiddiqi dengan pemikiran *fiqh Indonesia*, Hazairin dengan fiqh *madzhab nasional*, Munawir Syadzali dengan *reaktualisasi ajaran Islam*, Abdurrahman Wahid dengan gagasan *pribumisasi Islam*, Sahal Mahfudz dengan fiqh sosial dan Masdar

Farid Mas'udi dengan konsep *agama keadilan*. Tema-tema hukum Islam bercorak lokal yang diangkat oleh tokoh-tokoh tersebut menunjukkan bahwa dengan pendekatan sosiologis, mereka ingin hukum Islam selalu bersinergi dengan dinamika lokal masyarakat.

Tarik menarik universalitas dan lokalitas ini akan tetap intens dalam perdebatan kajian hukum Islam; sejalan dengan semakin berkembangnya ilmu pengetahuan dan dipergunakannya berbagai pendekatan dalam kajian hukum Islam. Oleh karena itu tulisan ini akan mencoba mendudukkan persoalan ini secara proporsional dengan mencari titik temu di antara dua tren pemikiran hukum Islam di atas sehingga menjadi jelas batas-batas dimensi universalitas dan lokalitas hukum Islam yang menjadi fokus perdebatan panjang ini.

B. Terma Hukum Islam: Fiqh dan Syari'ah

Term hukum Islam di Indonesia sering dipahami searti dengan terma fiqh.[40] Kata fiqh secara etimologis berarti *paham* dan *mengerti*. Dalam menjelaskan arti kata fiqh, Ibn Manzhûr al-Ansharî, pengarang kamus *Lisân al-'Arab* mengutip doa Nabi Muhammad SAW. untuk Ibn 'Abbas: "*Tuhanku, pahamkanlah ia agama* (*faqqihhu fi al-din*) *dan jadikanlah ia mengerti tafsirnya (wa 'allimhu fi al-ta`wil)"*.[41]

Pada awal pertumbuhannya, fiqh dipahami dan digunakan searti dengan terma syari'ah dan agama,

---

[40] Qadry Azizy, *Hukum Nasional, Eklektisisme Hukum Islam & Hukum Umum,* (Jakarta:Teraju, 2004), hlm. 20

[41] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid XIII, (Bairut: *Dar al-Fikr*), hlm. 522.

karena fiqh dipahami sebagai ilmu yang membahas hukum-hukum agama secara menye luruh baik keimanan (akidah), akhlak dan hukum *syar'î*, atau dengan kata lain, ilmu yang berusaha memahami secara tepat aturan-aturan yang bersifat terinci (*al-mufasshalât*) dan aturan-aturan yang bersifat global (*al-mujmalât*) dari ajaran agama Islam.[42]

Pemaknaan fiqh seperti itu berlangsung lama dan dianggap wajar karena pada masa itu belum ada upaya spesialisasi ilmu pengetahuan di kalangan umat Islam. Tetapi setelah memasuki masa kodifikasi ilmu fiqh dan ilmu-ilmu lainnya, barulah fiqh dispesialisasikan pada hukum Islam secara tersendiri, terpisah dari bidang akidah dan akhlak yang juga merupakan ilmu tersendiri yaitu ilmu tauhid dan ilmu akhlak. Fiqh pada masa ini secara terminologis dipahami sebagai ilmu yang membahas tentang hukum perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil yang terinci melalui penalaran (*ijtihâd*).

Berkenaan dengan pemaknaan hukum Islam yang dipahami secara identik dengan fiqh, terdapat tawaran pemaknaan lain sesuai perkembangan keilmuan dewasa ini dengan menggunakan pendekatan sosio-linguistik. Dalam pandangan ini, term hukum Islam adalah sebuah kelompok kata (frasa) yang termasuk kategori frasa atributif terdiri dari kata hukum dan Islam. Salah satu definisi tentang hukum mengatakan bahwa hukum adalah seperangkat peraturan yang ditetapkan oleh yang berkompeten dan bersifat mengikat bagi anggota masyarakat sebagai jaminan sosial yang efektif guna mewujudkan keadilan.

---

[42] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina,1995), hlm. 238.

Sedangkan salah satu definisi tentang Islam mengatakan bahwa Islam adalah agama yang ajarannya diwahyukan oleh Allah untuk masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya. Apabila definisi dua kata tersebut dipadukan maka dihasilkan rumusan definitif hukum Islam yaitu seperangkat peraturan yang ditetapkan oleh yang berkompeten berdasarkan wahyu Allah yang mengikat masyarakat muslim guna mewujudkan keadilan.[43]4

Sedangkan syari'ah secara etimologis berarti *jalan yang lurus* atau *jalan menuju air yang mengalir yang dapat diminum*. Secara terminologis, adalah ketentuan-ketentuan yang digariskan oleh Allah untuk umat manusia agar menjadi orang-orang yang beriman dan beramal baik yang dapat membahagiakan mereka dalam kehidupan di dunia dan akhirat.[44] Menurut Muhamad Yusuf Musa, terma syari'ah sering disalahartikan oleh kalangan akademisi fakultas hukum di berbagai perguruan tinggi di negara-negara Arab. Mereka menganggap syari'ah sinonim dengan fiqh, padahal keduanya berbeda satu sama lain; syari'ah lebih penting dari fiqh dan terma ini sudah dikenal sejak awal dalam bahasa Arab jauh sebelum fiqh.

Yang dimaksud syari'ah adalah segala ketentuan yang ditetapkan Allah bagi orang Islam baik berdasarkan al-Qur'an maupun Sunnah Rasul. Syari`ah mencakup sistem akidah yang menjadi obyek kajian ilmu tauhid, sistem etika yang menjadi obyek kajian ilmu akhlak, dan ketentuan-

---

[43] Mujiono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam & Perubahan Sosial,* (Surakarta: UniversitasMuhammadiyah, 2003), hlm. 15-16.

[44] Muhamad Ali al-Saiys, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî,* (Mesir: Maktabah Muhamad AliShubaih Wa Auladih,t.th.), hlm. 5.

ketentuan tentang tingkah laku orang *mukallaf* berupa halal, haram, makruh, sunnah, dan wajib yang menjadi obyek kajian fiqh.[45] Dengan demikian terma syari'ah lebih luas cakupannya dari fiqh dan fiqh merupakan bagian dari syari'ah. Dengan pengertian ini syari'ah identik dengan agama (*dîn* atau *millah*) dan dapat dipergunakan untuk menyebut ajaran agama lain seperti syari'ah Nabi Musa dan syariah Nabi Isa.

Mohammad Hashim Kamali dalam bukunya *Shari'ah Law, An Introduction* menulis bahwa hukum Islam berawal dari dua sumber utama yakni wahyu dan penalaran manusiawi (*'aql*). Identitas ganda hukum Islam ini tercermin dalam dua term yakni syariah dan fiqh. Yang pertama memiliki afinitas yang lebih kuat kepada wahyu, sedangkan yang kedua lebih kepada produk penalaran manusia.[46] Dalam bagian lain ia juga menulis bahwa syari'ah merupakan konsep yang lebih luas dari fiqh karena ia terdiri atas totalitas ajaran yang telah diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad. terkait dengan dogma Islam, nilai-nilai moral dan aturan-aturan hukum praktis, karena itu syariah mencakup tidak hanya hukum, namun juga teologi dan ajaran-ajaran moral, sedangkan fiqh merupakan aturan hukum dan tidak mencakup moralitas dan dogma itu.[47]

Dari beberapa pendapat di atas dapatlah dipahami bahwa syari'ah sangat luas cakupannya, mencakup aspek-

---

45 Muhamad Yusuf Musa, *al-Madkhal li Dirasât al-Fiqh al-Islâmî,* (t.tp: Dar al-Fikr al-Araby, t.th.), hlm. 9-10.

46 Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Inroduction,* terj. Miki Salman,(Jakarta: Noura Books, 2013), hlm. 53.

47 Qadry Azizy, *Hukum Nasional...*, hlm. 74.

aspek teologi, ajaran moral, dan fiqh. Fiqh merupakan unsur dalam syari'ah yang dihasilkan dari proses ijtihad. *Ijtihâd* adalah olah rasional Ulama ushul Fiqh untuk memproduk hukum-hukum praktis dari teks-teks Al-Qur'an dan Hadits yang bersifat *zhannî* (hipotetik) baik dari segi eksistensi maupun pemaknaannya.

Kebenaran fiqh bersifat relatif, dapat berubah dan lokal. Berbeda dengan syari'ah yang bersumber dari teks-teks yang *qath'î* (aksiomatik) yang tidak dihasilkan dari proses ijtihad sehingga kebenarannya bersifat absolut, abadi, dan universal. Bagi yang memahami pengertian syari'ah berbeda dari fiqh, dapat dibuat perbandingan antara keduanya sebagai berikut:

a. Syari`ah adalah identik dengan wahyu Allah, sedangkan fiqh adalah produk ahli fiqh/*mujtahid*
b. Syari`ah mengandung kebenaran mutlak/absolut, sedangkan fiqh mengandung kebenaran nisbi/relatif.
c. Syari`ah tidak akan mengalami perubahan, fiqh dapat mengalami perubahan sesuai perubahan lingkungan dan sosio-kultural.
d. Syari`ah meliputi semua aspek kehidupan manusia, fiqh hanya berkaitan dengan hukum perbuatan manusia.
e. Syari`ah adalah terma yang dikenal sejak zaman Nabi Muhammad, fiqh baru dikenal pada abad ke-2 Hijriyah.
f. Syari`ah terdapat dalam al-Qur'an dan kitab-kitab hadits, fiqh terdapat dalam kitab-kitab fiqh.

g. Syari`ah hanya satu, sedangkan fiqh lebih dari satu seperti terlihat dalam keragaman madzhab-madzhab fiqh.

h. Syari`ah menunjukkan kesatuan dalam Islam, fiqh menunjukkan keragaman.[48]

Terma hukum Islam yang merupakan istilah dalam bahasa Indonesia memang sering dipahami searti dengan fiqh. Pada dasarnya istilah ini dipergunakan untuk merepresentasikan keten tuan-ketentuan atau aturan-aturan dalam agama Islam baik yang bersumber dari wahyu maupun dari hasil olah rasional ulama. `Abd al-Wahhab Khallâf dalam kitabnya *'Ilm Ushûl al-Fiqh* menulis bahwa hukum yang terdapat dalam al-Qur'an meliputi tiga macam:

Pertama, hukum-hukum tentang kepercayaan (*al-ahkâm al- i'tiqâdiyyah*), *kedua*, hukum-hukum tentang etika (*al-ahkâm al- khuluqiyyah*), dan *ketiga*, hukum-hukum tentang perbuatan manusia (*al-ahkâm al-'amaliyyah*) dan yang ketiga inilah yang disebut *fiqh al- Qur'an*.[49] Apa yang disebut dengan kandungan al-Qur'an di atas ini tidak lain adalah hukum Islam (ketentuan-ketentuan dalam Islam) yang dipahami identik dengan syariah, sedangkan fiqh merupakan bagian atau unsur didalamnya.

Mahmud Syaltut dalam kitabnya *al-Islâm, Aqîdah wa Syarî'ah* memahami syari'ah sebagai ketentuan yang digariskan oleh Allah untuk menjadi pedoman bagi

---

48 Muhammad Syafii Antonio dkk, *Ensiklopedia Leadership & manajemen MuhammadSAW*, J. VII (Jakarta: Tazkia Publishing, 2010), hlm. 63.

49 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), hlm. 32.

manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama baik muslim maupun non muslim, dengan alam dan dengan kehidupan ini.[50] Judul kitabnya itu memberikan kesan kuat kepada para pembacanya bahwa menurutnya aqidah adalah sesuatu yang lain dari syari'ah, bahkan di bagian lain dari tulisannya itu ia menulis bahwa aqidah adalah sesuatu yang pokok dan syari'ah sebagai cabang dan di antara keduanya terdapat hubungan yang inheren dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain.[51] Nampaknya Mahmud Syaltut memahami syari'ah identik dengan fiqh yang dipahami searti dengan terma hukum Islam.

Hal lain yang mendukung pemaknaan seperti di atas adalah fenomena bahwa pada akhir-akhir ini di Indonesia dikenal istilah-istilah bank syari'ah, asuransi syari'ah, gadai syari'ah dan lain lain. Pengertian syari'ah dalam konteks ini identik dengan fiqh karena hukum tentang bank, asuransi dan gadai adalah obyek kajian fiqh yang hukum-hukumnya diproduksi dari hasil olah pikir para ulama (ijtihad). Dengan demikian maka terma hukum Islam -dengan melihat dinamika pemaknaan syari'ah dan fiqh dapat dipahami searti dengan syari'ah atau fiqh, tidak hanya searti dengan fiqh saja sebagai mana banyak orang memahaminya selama ini.

Dinamika pemaknaan hukum Islam, fiqh dan syari'ah sebagaimana tergambar di atas menunjukkan bahwa para ulama tidak satu kata dalam memaknai terma-terma tersebut sehingga dapat dikatakan bahwa terma hukum

---

[50] Mahmud Syaltut, *Al-Islam, Aqidah wa Syari'ah,* (t.tp: Dâr al-Qalam, 1966), hlm. 12.

[51] *Ibid.,* hlm. 13

Islam adalah searti dengan syari'ah atau fiqh, artinya, bahwa fiqh dalam hal ini dipandang searti dengan syari'ah. Atau dapat dikatakan pula bahwa terma hukum Islam searti dengan fiqh saja, tidak dengan syari'ah, artinya, bahwa fiqh dipandang berbeda dari syari'ah; fiqh adalah bagian atau unsur dalam syari'ah.

Dalam tulisan ini yang dimaksud dengan hukum Islam bisa mencakup syari'ah dan fiqh. Dan di antara kedua terma itu terdapat perbedaan substantif. Hukum Islam yang bersifat universal disebut syari'ah dan yang bersifat lokal disebut fiqh.

C. Teori *Qath'î* dan *Zhannî*

Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam yang primer memperoleh perhatian serius dari para ulama. Dalam memahami kedua sumber hukum tersebut mereka merumuskan teori *qath'î* dan z*hannî* untuk membedakan tingkat kepastian dan validitas hukum yang dipahami dari teks-teks kedua sumber hukum tersebut. Teks-teks yang *qath'î*, baik dari segi eksistensi (*tsubût*) maupun pemaknaannya (*dalâlah*) mengindikasikan adanya kepastian dan validitas hukum yang dikandungnya sehingga teks-teks itu tidak memerlukan interpretasi lagi dan harus diberlakukan sesuai mak nanya seperti teks-teks tentang hukum waris, *hudûd* dan *kaffârat*.[52] Sedangkan teks-teks *zhannî* menunjukkan bahwa tingkat kepastian dan validitas hukumnya berada jauh di bawah teks-teks *qath'î*.

[52] Wahbah al-Zuhaylî, *Ushul al-Fiqh al-Islamî,* Juz I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm.441.

Al-Qur'an ditinjau dari segi eksistensi (*tsubût*) teksnya diyakini bersifat *qath'î* karena Al-Qur'an diriwayatkan kepada kita secara *mutawâtir*, sedangkan dari segi pemaknaannya (*dalâlah*) bisa jadi bersi fat *qath'î* atau *zhannî*. Al-Sunnah sebagai sumber hukum kedua berbeda dari al-Qur'an. Ditinjau dari segi eksistensi teksnya, al- Sunnah bisa jadi bersifat *qath'î* atau *zhannî*. Yang berkualitas *qath'î* adalah *al-Sunnah al-Mutawâtirah* sedangkan yang z*hannî* adalah *Sunnah al-Âhâd*. Ditinjau dari segi pemaknaannya, al-Sunnah juga dimungkinkan *qath'î* atau *zhannî* seperti al-Qur'an. Teks-teks yang berkualitas *qath'î* dari al-Qur'an dan al-Sunnah dalam semua seginya sebagaimana digambarkan di atas, karena tingkat kepastian dan validitasnya yang meyakinkan bukanlah merupakan obyek ijtihad. Akal manusia tidak boleh mengintervensi pemaknaan teks dengan kualitas seperti ini. Teks-teks itu harus dibiarkan berbicara sendiri tanpa interpretasi dan intervensi dari siapapun. Para ulama ushul fiqh merumuskan sebuah kaidah, bahwa tidak ada ruang bagi ijtihad dalam hal terdapat teks yang jelas dan *qath'î*.[53]

Hukum yang dihasilkan dari pemahaman terhadap teks-teks *qath'î* ini berlaku universal, *ajeg* dan tidak mengalami perubahan. Inilah yang disebut syari'ah. Universalitas hukum Islam ini menuntut pemberlakuannya secara umum dan universal tanpa mengenal sekat- sekat teritorial, kebangsaan, kesukuan, dan kebahasaan. Dalam pengamalannya, umat Islam secara keseluruhan haruslah satu visi dan satu pendapat, karena hukum-hukum yang dikandungnya mencerminkan 'cetak biru' atau desain

---

53 `Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh...*, hlm. 216.

hukum yang diinginkan Allah dalam membangun kehidupan di bumi ini. Realitas kehidupan umat manusia, dalam hal ini umat Islam, haruslah tunduk dan meng adaptasikan diri dengan kehendak teks-teks *qath'î* itu sebagai perwujudan ketaatan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya. Pada titik inilah umat Islam di seluruh dunia dengan perbedaan latar belakang kehidupannya diikat dalam kesamaan visi tentang agamanya baik dalam aspek teologis maupun tingkah lakunya. Berbeda apabila teks-teks kedua sumber hukum Islam itu bersifat *zhannî* baik dari segi eksistensi maupun pemaknaannya. Disebut *zhannî* (bersifat dugaan) karena teks-teks tersebut multi interpretasi karena memiliki banyak makna dan pengertian. Teks semacam ini menjadi obyek ijtihad dan tentu intervensi akal akan sangat dominan di dalamnya.

Karena demikian, maka hukum-hukum yang dihasilkan dari teks-teks ini akan rentan terhadap perbedaan pendapat. Dan inilah yang disebut fiqh yang bersifat lokal dan temporal. Para ulama fiqh dalam memahami teks-teks tersebut pada umumnya sangat dipengaruhi oleh kondisi lokal dimana mereka hidup. Tidak heran apabila kita mengenal dalam sejarah perkem bangan hukum Islam munculnya aliran fiqh *ahl al-Hadîts* yang berpusat di Madinah dan *ahl al-ra'yi* di Irak. Al-Syâfi'î selama berada di Irak menghasilkan *qawl qadîm* dan ketika bermigrasi ke Mesir menghasilkan *qawl jadîd*. Di Indonesia kita juga mengenal fiqh Indonesia atau Nusantara. Fiqh lokal semacam ini akan berkembang sangat dinamis dan transformatif sejalan dengan perkembangan zaman, kondisi, dan lingkungan.

D. Universalitas Hukum Islam dan Teori yang Melandasi

Sejak kehidupan manusia di dunia ini bermula, Allah SWT. mengutus para nabi dan rasul untuk menjelaskan hukum-hukum yang Allah tetapkan bagi manusia sebagai ekspresi kehendak-Nya dalam mendesain kehidupan di dunia ini. Para Nabi dan Rasul itu diutus oleh Allah untuk komunitas tertentu dengan membawa ajaran agama yang bersifat lokal. Kondisi ini berlangsung secara estafet dalam rentang waktu berabad-abad lamanya hingga munculnya seorang Nabi dan Rasul terakhir yaitu Nabi Muhammad SAW. yang membawa ajaran agama Islam, penyempurna ajaran agama-agama sebelumnya yang diutus oleh Allah kepada umat manusia di dunia ini secara universal.

Universalitas kerasulan Nabi Muhammad SAW. ini membawa sebuah konsekuensi logis bahwa ajaran agama yang dibawanya bersifat universal pula. Ajaran itu meliputi tiga bagian pokok yaitu teologis, syari'ah/fiqh dan akhlaq/tasawuf atau dengan istilah lain, iman, Islam dan ihsan.

Ajaran teologis dalam Islam merupakan ajaran pokok yang menyatukan dan menjadikan agama Islam satu visi dengan agama- agama lain yang pernah Allah turunkan kepada para Nabi dan Rasul sebelum Nabi Muhammad. Ajaran teologis ini tidak akan pernah mengalami apa yang disebut *nasakh*/ perubahan konsep sepanjang sejarah. Karenanya ajaran ini bersifat absolut dan abadi.

Ada beberapa faktor yang menentukan kesamaan visi para Nabi dan Rasul dari yang pertama hingga yang terakhir sehingga ajaran teologisnya tidak pernah mengalami perubahan dan mempunyai kesamaan satu sama lain yaitu:

1. Misi para Nabi dan Rasul itu bersifat ketuhanan dan bersumber dari Allah SWT.
2. Para Nabi dan Rasul membangun agama di atas prinsip keikh lasan kepada Allah dan beribadah hanya kepada Allah.
3. Memperioritaskan kehidupan akhirat dari kehidupan dunia.
4. Semua agama samawi dibangun di atas prinsip pengesaan Allah (*tauhîd Allah*) dan iman atas sesuatu yang ghaib.16 Dalam aspek teologis, agama Islam hadir sebagai pembenar terhadap ajaran-ajaran agama sebelumnya sebagaimana dijelaskan dalam *Q.S Ali Imran* (3): 3.

Ajaran Islam yang berbeda dari ajaran agama-agama samawi lainnya adalah aspek syari'ah/hukumnya. Syari'ah/hukum Islam didesain oleh Allah sedemikian rupa sebagai penyempurna syari'at agama-agama sebelumnya dan dijamin kecocokan dan relevansinya bagi seluruh umat manusia sepanjang zaman hingga hari kiamat nanti. Dalam syari'ah terdapat ajaran yang bersifat universal disamping yang bersifat lokal. Dalam teori *maqâshid al-syarî'ah*, al-Syâthibî menjelaskan bahwa berdasarkan hasil penelitian diketahui bahwa syari'ah/ hukum Islam disyari'atkan oleh Allah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Statemen ini tidak terbantah oleh siapapun.[54] Dalam bagian lain dari teorinya itu ia menjelaskan bahwa beban-beban hukum Islam itu

[54] Abu Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwafaqat*, Juz II (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1975), hlm. 6. Lihat Muhammad Ali al-Shabunî, *Al-Nubuwwah wa al-Anbiyâ',* (Damaskus:Maktabah al-Ghazâlî, 1985), hlm. 38.

dimaksudkan untuk menjamin pencapaian tujuannya bagi manusia yang meliputi tiga aspek yaitu *dlarûriyyah, ẖâjiyyah* dan *taẖsîniyyah*. Yang dimaksud *dlarûriyyah* adalah kepentingan yang mendasar yang harus diwujudkan demi tegaknya agama dan kehidupan di dunia. Jika tidak, maka yang akan terjadi adalah kehancuran dan kerugian fatal kehidupan ini baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Perwujudan kepentingan ini dapat dilakukan dengan dua cara yaitu pertama, dengan memperkuat sendi dan pilar untuk mendukung eksistensinya dan kedua dengan menjauhkan faktor-faktor yang dapat mengganggu pelestariannya.[55] Kepentingan *dlarûriyah* ini meliputi lima faktor yaitu pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Kepentingan ini bersifat sangat urgen bahkan karena begitu urgennya, semua agama memberikan perhatian serius terhadap lima faktor di atas.[56]

Yang dimaksud *ẖâjiyyah* yaitu kepentingan yang perlu diperhatikan untuk memperoleh kemudahan dan kelapangan dalam kehidupan. Seandainya kepentingan ini diabaikan maka yang akan timbul adalah kesulitan dan bukan kehancuran sebagaimana yang terjadi pada pengabaian kepentingan *dlarûriyyah* diatas. Sedangkan kepentingan *taẖsîniyyah* bersifat dekoratif yaitu kepentingan yang perlu dipenuhi untuk memperindah dan menghiasi kehidupan ini agar lebih baik dan sempurna. Termasuk dalam kategori ini adalah akhlak yang mulia.[57]

Dengan melihat tingkat urgensi kepentingan di atas antara *dlarûriyyah, ẖâjiyyah* dan *taẖsîniyyah* maka

---

[55] *Ibid.,* hlm. 7.
[56] *Ibid.,* hlm. 10
[57] *Ibid.,* hlm. 10-11

tingkatan tersebut menun jukkan tingkat prioritas dalam aktualisasinya. Dua macam kepen tingan dari yang pertama berlaku universal, karena berkenaan dengan tujuan hukum Islam yang sangat asasi. Kepentingan *dlarûriyyah* yang lima (*al-dlarûriyyât al-khams*) merupakan esensi jaminan hukum Islam terhadap kemaslahatan hidup manusia yang asasi di dunia dan akhirat.

Aktualisasi kerasulan Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi semesta alam tercermin dalam aktualisasi hukum-hukum yang menjamin pelestarian kepentingan *dlarûriyyah* tersebut. Sebagai contoh pensyari'atan ibadah dalam Islam adalah untuk menjamin keberagamaan (*hifzh al-dîn*) berlaku universal bagi umat manapun di belahan dunia ini. Demikian juga keharaman perzinaan, minuman keras dan praktik *ribawî* dalam transaksi jual beli dan lain lain adalah contoh-contoh hukum yang juga berlaku universal untuk menjamin pemeliharaan keturunan, akal dan harta.

Identik dengan universalitas kepentingan *dlarûriyyah* diatas, adalah kepentingan *h̲âjiyyah*. Dalam pensyariatan hukum Islam terdapat prinsip-prinsip yang harus menjadi landasan dan acuan, diantaranya adalah prinsip menghapus kesulitan dan kepicikan dalam hukum Islam. Dan prinsip ini sangatlah mendasar karena Allah telah secara tegas menyatakan dalam al-Qur'an bahwa Dia ti dak membuat kesulitan dalam agama dan statemen Allah ini juga didukung oleh Hadits Nabi yang memerintahkan kita agar selalu mempermudah dan tidak mempersulit,[58] karena agama Islam itu me mang mudah dan tidak mentoleransi segala bentuk kesulitan dan kepicikan.

---

58 Q.S Al-Hajj (22): 78

Hukum-hukum yang disyari'atkan untuk menjamin kepen tingan *ẖâjiyyah* ini juga berlaku universal sebagaimana kepentingan *dlarûriyyah*, sejalan dengan prinsip pensyariatan hukum Islam yang menuntut penghapusan segala bentuk kesulitan dan kepicikan dalam aplikasi hukum Islam. Hukum Islam mempunyai ciri khas mudah, fleksibel. Karenanya hukum Islam melengkapi diri dengan konsep *rukhshah* dan konsep *dlarûrah* yang berlaku secara situasional dan kondisional untuk menjamin kemudahan aplikasi hukum-hukumnya. Secara umum, hukum Islam itu dapat dikategorikan dalam dua kelompok besar yaitu hukum ibadah dan hukum muamalah. Hukum ibadah adalah hukum-hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah secara vertikal meliputi shalat, puasa, zakat, haji, *nadzar* dan lain-lain. Sedangkan hukum muamalah adalah hukum-hukum yang mengatur hubungan manusia dengan sesama secara horizontal, meliputi hukum keluarga, hukum perdata, hukum pidana, hukum acara, hukum tata usaha negara, hukum internasional, hukum ekonomi, dan kekayaan.[59]

Berkenaan dengan hukum-hukum ibadah Allah SWT. menjelas kannya secara sangat detail dengan mendemonstrasikannya melalui praktik ibadah oleh Nabi Muhammad SAW. sehingga umat Islam dapat melihat langsung bagaimana Nabi mempraktikkan ibadah tersebut. Nabi bersabda tentang shalat: "*Shalatlah kamu sekalian sebagaimana melihat aku shalat*". Dan tentang haji, Nabi bersabda: "*Ambillah dari aku ibadah haji kamu sekalian*".

---

[59] Yahya Ibn Syarf al-Nawawî, *Al-Minhaj fi Syarh Shahîh Muslim* (t.tp.:Bait al-Afkar al-Dauliyah,t.t.) hlm. 1116.

Hukum hukum ibadah pada umumnya diatur pelaksanaannya berdasarkan petunjuk dari Nabi sebagai mediator antara Allah dan umat manusia, karena ibadah itu merupakan praktik ritual yang harus sesuai dengan standar dan format yang Allah inginkan. Manusia hanya melaksanakannya seperti yang dicontohkan dengan penuh loyalitas dan dedikasi. Manusia tidak boleh mengintervensi dan mempersoalkan hak penuh Allah ini.

Dengan demikian maka hukum-hukum ibadah ini pada umumnya berlaku universal untuk umat Islam di seluruh dunia. Berbeda dengan hukum-hukum muamalah. Dalam lingkup hukum ini, Allah menjelaskannya tidak secara detail, atau dengan kata lain, Allah hanya menjelaskannya secara global dan hanya mengatur hukum-hukum yang dipandang prinsip dalam muamalah, seperti tidak boleh menipu, tidak boleh merugikan salah satu pihak, tidak boleh melakukan praktik *ribawî*, tidak boleh melakukan tansaksi spekulatif dan lain-lain.

Hal ini demikian, karena muamalah tidak seperti ibadah. Muamalah selalu berkembang sesuai dinamika kehidupan manusia. Muamalah selalu identik dengan kemaslahatan manusia menyangkut apa yang dianggap baik, bermanfaat dan menguntungkan bagi kehidupannya, maka aturan-aturan hukum yang mengaturnya tidak boleh membelenggu dinamikanya. Dan hukum-hukum ini oleh Allah sebagai pembuat syari'at dibiarkan fleksibel dan lentur sehingga tetap relevan di manapun dan kapanpun juga dan dapat memenuhi kemaslahatan yang diinginkan. Dengan demikian, maka kebanyakan hukum-hukum muamalah tersebut bersifat lokal dan *ijtihâdî*.

Sedangkan sebagian yang lain bersifat universal yaitu hukum- hukum yang dipandang sebagai sebuah prinsip yang harus dite gakkan secara mutlak dan umum, dan secara kuantitatif hukum- hukum semacam ini tidak banyak. Termasuk dalam pengertian ini adalah hukum-hukum sosial yang juga berlaku universal dan telah menjadi konsensus semua orang di dunia walaupun secara diam- diam seperti keharusan menegakkan keadilan, persamaan di depan hukum, dan hak asasi manusia (HAM). Sedangkan implementasi nilai-nilai diatas dalam kehidupan masyarakat tentu relatif dan bersifat lokal.

E. Lokalitas Hukum Islam dan Teori yang Melandasi

Telah dijelaskan diatas, bahwa teks-teks yang berkualitas *zhannî* baik dari segi eksistensi maupun pemaknaannya menjadi obyek ijtihad. Ijtihad merupakan upaya para ulama untuk menggali hukum dari teks al-Qur'an dan al-Sunnah dengan memanfaatkan sumber daya akal yang dimilikinya. Karena fungsi akal disini sangat menentukan maka hukum yang dihasilkan dari proses ijtihad sangatlah rentan terhadap perbedaan pendapat.

Perbedaan pendapat ini terjadi karena para ulama yang melakukan ijtihad tersebut memiliki perbedaan latar belakang baik dalam pendidikan, kehidupan sosial, wawasan intelektual, maupun lingkungan geografisnya, maka terjadinya perbedaan pendapat tidak dapat dielakkan. Demikian juga dalam berijtihad, para ulama untuk mengambil keputusan hukum akan selalu mempertimbangkan kondisi sosial dan lokal dalam mana hukum itu akan diterapkan.

Dengan demikian hukum-hukum yang dihasilkan dari proses *ijtihâd* tersebut akan bersifat lokal dan dimungkinkan terjadi perubahan atau perbedaan antara satu negara dengan negara lain, antara satu komunitas dengan komunitas yang lain, sesuai teori: perubahan hukum bisa terjadi karena perubahan tempat, zaman dan lingkungan. Tidak mengherankan apabila dalam tataran fiqh terdapat banyak madzhab, misalnya madzhab Malikî, madzhab Hanafî, madzhab Syâfi'î, madzhab Hanbalî dan madzhab-madzhab lain yang sempat muncul dalam sejarah yang kebanyakan hilang ditelan zaman karena sedikit pengikutnya seperti madzhab al-Awza'i, al- Laytsî, Sufyan al-Tsawrî dan lainnya.[60]

Fiqh yang telah berhasil dirumuskan oleh madzhab-madzhab diatas memiliki karakter yang berbeda satu sama lain. Fiqh madzhab Hanafî cenderung bercorak rasional karena penggunaan rasio dalam proses ijtihad-nya cukup dominan mengingat di Irak dimana Imam Abu Hanifah hidup ketersediaan hadits tidak terlalu memadai dan problem-problem hukum yang timbul di sana sangat variatif dan kompleks, karena tingkat peradaban masyarakatnya sudah sede mikian maju melebihi wilayah-wilayah lain pada saat itu.

Berbeda dengan madzhab Maliki, madzhab ini dibangun oleh Imam Malik di kota Madinah yang menjadi sentra Hadits dan problem-problem hukum yang muncul di kota ini tidak sevariatif dan sekompleks yang muncul di Irak. Karena kesederhanaannya maka setiap problem

[60] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah,* (Singapura-Jeddah: Al-Haramayn, t.th.), hlm. 315.

hukum yang muncul di sana masih dapat dipecahkan berdasarkan teks-teks Hadits yang ada atau tradisi yang hidup di Madinah, dan karena itu pula penggunaan rasio dalam memecahkan hukum tidak terlalu dominan.

Lain lagi madzhab Syâfi'î, madzhab ini dibangun oleh al-Syâfi'î di dua tempat yaitu di Irak dan di Mesir. Produk fiqh yang dihasilkan selama al-Syâfi'î tinggal di Irak disebut *qawl qadîm* (pendapat lama) dan yang dihasilkan selama tinggal di Mesir disebut *qawl jadîd* (pendapat baru). Al-Syâfi'î bersentuhan dengan kondisi sosial dan lokal yang berbeda antara di Irak dan di Mesir. Karenanya maka ijtihadnya mangalami transformasi dari *qawl qadîm* ke *qawl jadîd.* Hal ini menunjukkan bahwa fiqh bersifal lokal dan dinamis.

Contoh perubahan ijtihad al-Syâfi'î karena perubahan kondisi lokal antara lain adalah tentang apakah air *musta'mal* apakah suci dan dapat menyucikan *hadats.* Menurut *qawl qadim*, dapat menyucikan *h̲adats*, sedangkan menurut *qawl jadîd,* tidak.[61] Perubahan ijtihad ini diduga karena kondisi di Irak berbeda dengan di Mesir. Di Irak air sulit sedangkan di Mesir air relatif mudah.

Pengalaman intelektual al-Syâfi'î yang begitu komprehensif membuat karakter ijtihadnya proporsional dalam penggunaan rasio dan teks secara seimbang dan dapat mengompromikan dua karakter ijtihad yang berbeda dari Imam Abu H̲anifah dan Malik yang masing-masing adalah tokoh sentral dua aliran fiqh yang saling berhadapan yaitu madzhab *ahl al-ra'yi* dan *ahl al-h̲adîts*. Al-

[61] Muhammad Suma'i al-Rastaqî, *Al-Qadîm wa al-Jadîd*, (t.tp: Dâr ibn Hazm, t.th.), hlm.184-185.

Syâfi'î dapat mewarisi dua karakter ijtihad di atas karena ia memiliki pengalaman belajar dan berguru kepada Muhammad ibn Hasan al-Syaybânî murid Abu Hanifah dan kepada Malik secara langsung.

Madzhab Hanbalî yang dibangun oleh Ahmad ibn Hanbal sedikit banyak juga mewarisi sebagian karakter madzhab al-Syâfi'î karena ia sempat belajar dan berguru kepada Imam al-Syâfi'î secara langsung, disamping juga kepada para ulama murid-murid Abu Hanifah di Irak. Imam Ahmad ibn Hanbal mempunyai pengalaman belajar yang cukup luas, di antaranya di beberapa kota besar di Irak yaitu Baghdad, Kufah dan Basrah, bahkan ia juga sempat belajar di Mekkah dan bertemu dengan al-Syâfi'î, juga melawat ke Madinah dan Yaman. Dalam berijtihad Ahmad bin Hanbal cenderung lebih mengutamakan teks daripada rasio, bahkan Hadits *dha'îf*-pun menurutnya dapat dijadikan dasar hukum dan lebih diprioritaskan daripada rasio (*ra'y*).[62]

Madzhab-madzhab fiqh di atas terus berkembang dan dikem bangkan oleh para murid Imam madzhab dan para pengikutnya sehingga mendapat tempat di hati masyarakat di berbagai negara di dunia, seperti di Irak dan sekitarnya madzhab mayoritas adalah madzhab Hanafî, di Mesir madzhab al-Syâfi'î dan Malikî, di Maroko dan Spanyol madzhab Maliki, di Saudi Arabia madzhab Hanbalî,[63] dan di Asia Tenggara madzhab Syâfi'î.

Dari fakta ini dapat dipahami bahwa berlakunya

---

[62] 'Abdullah ibn Abd al-Muhsin al-Turkî, *Ushûl al-Madzhab al-Imam Ahmad,* (Riyâdh:Maktabah al-Riyâdh al-Hadîtsah, 1980), hlm. 274.

[63] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah...*, hlm. 504-505.

madzhab- madzhab di atas di suatu negara bersifat lokal dan tak satupun yang berlaku secara universal di seluruh dunia karena fiqh itu dibangun dengan selalu mempertimbangkan kondisi lokal dan mencari relevansi secara timbal balik. Dengan demikian fiqh yang berlaku di suatu negara tidak dapat digeneralisasikan ke berbagai negara lain di dunia kecuali memiliki kesamaan baik dalam aspek sosial, kultural maupun geografisnya. Karena itu, maka tidak mengherankan apabila para ahli hukum Islam di Indonesia menggagas fiqh Nusantara yang diramu dari cita-rasa hukum masyarakat muslim Indonesia dalam mempersepsi, menghayati dan mengamalkan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Di Indonesia saat ini telah berlaku Kompilasi Hukum Islam (KHI) tentang hukum keluarga di lingkungan Pengadilan Agama yang khas Indonesia dan dirumuskan dari hasil proses dialogis panjang antara fiqh dengan budaya hukum yang hidup dalam masyarakat. Ini telah menjadi fakta di negara ini, bahkan di masa yang akan datang sangat mungkin pengembangan fiqh ke berbagai bidang lain, tidak hanya fiqh tentang hukum keluarga (*al-ahwâl al- syakhshiyyah*), tapi juga fiqh politik (fiqh *siyâs*î), fiqh sosial (fiqh *ijtimâ'*î), fiqh ekonomi (fiqh *iqtishâdî*), fiqh pertanian (fiqh *zirâ'î*), fiqh kedokteran (fiqh *thibb*î) dan lain-lain.

Selanjutnya dari sekian banyak sumber hukum Islam yang diaplikasikan para ulama terdapat urf/adat. Sumber hukum ini difungsikan pada saat tidak ada teks al-Qur'an dan Hadits yang menjelaskan hukum kasus yang hendak diketahui. *Urf*/adat dipan dang sebagai sumber hukum

oleh ulama Hanafiyah dan Malikiyah.[64] Begitu juga oleh ulama madzhab lain walaupun tidak secara terus terang mengakuinya. Bahkan validitas *urf*/adat sebagai dasar hukum menjadi salah satu kaidah pokok dalam *al-qawâid al-fiqhiyah* yaitu, *al-'âdah al-muhakkamah* (adat dapat dijadikan dasar hukum).

Kaidah tersebut mempunyai dasar yang kuat dalam al-Qur'an dan Hadits dan sangat menentukan dinamika hukum sejalan dengan dinamika adat dan kebiasaan yang hidup dalam masyarakat, dan lebih dari itu, banyak kasus-kasus yang ketentuan hukumnya dapat dikembalikan ke pada kaidah ini.

Memandang penting *urf*/adat sebagai sumber hukum mengin dikasikan bahwa hukum Islam sangat memperhatikan unsur-unsur lokal dalam penetapan hukum, sebab adat kebiasaan yang hidup dalam masyarakat merupakan refleksi dari apa yang dipan dang baik dan maslahat oleh mereka. Hukum Islam akan menga kuinya sepan jang adat atau kebiasaan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip- prinsip syari'at.

Dari pembahasan diatas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa hukum Islam yang berlaku universal disebut syari'ah. Hukum sya ri'ah ini adalah ketentuan-ketentuan Allah SWT. yang diproduksi dari teks-teks yang berkualitas *qath'î* baik dari segi eksistensi maupun pe maknaannya tanpa intervensi rasio (*ra'y*) manusia karena teks-teks semacam ini bukan obyek ijtihad. Yang termasuk dalam kategori ini adalah *Pertama,* Ketentuan Allah yang

---

[64] Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh,* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), hlm. 216.

berhubungan dengan akidah dan keima nan (*al-ahkâm al-i'tiqâdiyyah*). Bahkan ketentuan ini tidak hanya universal dalam masa sekarang tapi juga universal ke masa lalu sejak terutusnya Nabi yang pertama hingga Nabi yang terakhir. *Kedua,* Hukum-hukum yang disyari'atkan Allah untuk menjamin lima kepentingan primer manusia (*al-dlarûriyyât al-khams*) yaitu aga ma, jiwa, akal, keturunan/kehormatan dan harta, demikian juga keten tuan-ketentuan yang disyariatkan Allah untuk menjamin kepen tingan sekunder manusia (*al-hâjiyyat*) untuk menghindari kesulitan dan kepicikan hidup. *Ketiga,* Hukum-hukum ibadah yang mengatur hubungan manusia dengan Allah SWT secara vertikal. Hukum-hukum ini telah dijelaskan oleh Allah secara detail melalui praktik nyata Nabi Muhammad.

Sedangkan hukum muamalah yang mengatur hubungan antar manusia secara horizontal sebagian kecil bersifat universal. Termasuk dalam pengertian ini hukum sosial yang telah mendapat konsensus universal walaupun secara diam-diam seperti penegakan keadilan, persamaan di depan hukum dan HAM. Adapun hukum Islam yang bersifat lokal disebut fiqh, yaitu hukum-hukum yang diproduksi dari teks-teks yang berkualitas *zhannî* dan menjadi obyek ijtihad. Karena fiqh merupakan hasil ijtihad maka tidak mengherankan apabila dalam hal ini terdapat banyak aliran atau madzhab, misalnya aliran *ahl al-ra'yi*, aliran *ahl al-hadîts*, madzhab fiqh yang empat dan lain-lain.

Begitu juga wajar apabila suatu madzhab misalnya al-Syafi'i memiliki dua *qawl* yaitu *qawl qadîm* dan *qawl jadîd*. Fenomena ini terja di karena perbedaan cara pandang ulama terhadap persoalan hukum dan pengaruh perbedaan kondisi lokal dimana hukum itu diterapkan. Atas dasar ini

pula, wajar apabila umat Islam Indonesia juga mengga gas fiqh Nasional yang dirumuskan dengan mengakomodasi adat dan kebiasaan baik masyarakat. Dan memang *urf*/ adat merupakan salah satu sumber hukum yang penting dalam Islam yang dapat menjadi dasar penetapan hukum fiqh dalam hal tidak ada teks al-Qur'an dan hadits yang menjelaskannya.

Daftar Pustaka

Abdillah, Mujiono. *Dialektika Hukum Islam & Perubahan Sosial*.

Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2003.

Abu Zahrah, Muhammad. *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Singapura- Jeddah: Al-Haramayn, t.th.

______, *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th. Azizy, Qadry. *Hukum Nasional, Eklektisisme Hukum Islam & Hukum*

Umum. Jakarta: Teraju, 2004.

Hashim, Mohammad Kamali. *Shari'ah Law: An Inroduction,* terj. Miki Salman. Jakarta: Noura Books, 2013.

Ibn Manzhûr. *Lisân al-'Arab.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Khallâf, Abd al-Wahhâb. *'Ilm Ushûl al-fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978.

Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

Nadawî, Ali Ahmad al-. *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah.* Damaskus: Dâr al- Qalam, 1991.

Nawawî, Yahya ibn Syarf al-. *Al-Minhâj fi Syarh Shah̲îh̲ Muslim*. t.tp: Bait al-Afkâr al-Dauliyah, t.th.

Saiys, Muhammad Ali al-. *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî.* Mesir: Maktabah Muhammad Ali Shubaih Wa Aulâdih, t.th.

Shabunî, Muhammad Ali al-. *Al-Nubuwwah wa al-Anbiyâ'*. Damaskus: Maktabah al-Ghazâlî, 1985.

Sumai'î, Muhammad al-Rastaqi. *Al-Qadîm wa al-Jadîd min Aqwâl al- Imâm al-Syâfi'î*, t.tp: Dâr ibn Hazm, t.th.

Syafii, Muhammad Antonio dkk. *Ensiklopedia Leadership & manajemen Muhammad SAW.* Jakarta: Tazkia Publishing, 2010.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islâm, `Aqîdah wa Syarî'ah*. t.tp: Dar al-Qalam, 1966.

Syâthibî, Abu Ishaq al-. *al-Muwâfaqât*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1975. Turkî, Abdullah ibn Abd al-Muhsin al-. *Ushûl al-Madzhab al-Imâm*

Ahmad, Riyâdh : Maktabah al-Riyâdh al-Hadîtsah, 1980.

Yusuf, Muhamad Musa. *al-Madkhal li Dirâsât al-Fiqh al-Islâmî*. t.tp: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.th.

Zuhaylî, Wahbah al-. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî.* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.



BAGIAN IV

DIALEKTIKA UNIVERSALITAS DAN PARTIKULARITAS HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS NEGARA-BANGSA

A. Pendahuluan

Sering disebut-sebut bahwa dewasa ini, seiring dengan kemajuan teknologi yang tidak mengenal batas dan proses globalisasi, umat manusia telah memasuki suatu fase baru yang disebut dengan "*postnationstate period*", yaitu fase pasca-negara- bangsa.[65]1 Artinya, bahwa tidak ada lagi sekat-sekat negara-bangsa yang membatasi interaksi dan pergaulan manusia satu sama lain. Namun seiring dengan terbukanya sekat-sekat itu, dan bahkan cenderung mencairnya batas-batas antar-negara dan bangsa, eksistensi negara-bangsa ternyata tidak lenyap, bahkan cenderung mengalami penguatan akhir-akhir ini.

[65] Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State*, (New York: The Free Press, 1995), hlm. 23

Hal ini rupanya disebabkan oleh dampak globalisasi yang menciptakan *countereffect* berupa kebutuhan orang pada identitas-identitas baru, akibat alienasi dan pengalaman ketercerabutan oleh proses globalisasi yang berlangsung. Penegasan atas identitas nasional pun menjadi fenomena, di mana keterikatan pada negara-bangsa semakin mengental dan bahkan mengalami pengerasan (*ekstremisasi*) sedemikian rupa sehingga melahirkan fenomena-fenomena seperti *xenophobia*, *chauvinism*, *ethno-nationalism*, dan lain-lain.

Hukum Islam sebagai suatu perangkat normatif yang mengatur hubungan-hubungan vertikal dan horizontal umat Islam, sesuai dengan petunjuk syariah yang diwahyukan oleh *Syari'* (Allah Swt dan Rasul-Nya), mau tidak mau turut mengalami dinamika dalam konstelasi perubahan di atas. Perubahan-perubahan apakah kiranya yang berlangsung dalam pemaknaan hukum Islam, seiring dengan dinamika negara-bangsa yang bergulir hari ini? Kemudian, bagaimana hubungan antara universalitas dan partikularitas hukum Islam, dihadapkan pada dinamika kontemporer negara-bangsa? Kedua pertanyaan itu merupakan fokus utama yang akan mencoba dikaji di sini. Bagi para teoretisi hukum Islam, pertanyaan- pertanyaan tersebut memiliki signifikansi konseptual dan praktis karena berguna untuk melihat persepsi umat Islam hari ini terhadap hukum Islam dan pengamalannya. Hukum Islam biasanya dipersepsi sebagai hal yang sejalan dengan bingkai negara- bangsa yang ada, namun demikian, tidak jarang ditemukan pendapat sebaliknya yang menyatakan

bahwa hukum Islam tidak cocok dengan konsepsi negara-bangsa. Perbedaan pandangan ini bukan saja merupakan cerminan dari situasi sosial-politik umat Islam, tetapi, dalam perspektif artikel ini, juga merupakan pantulan dari dialektika antara universalitas dan partikularitas di dalam hukum Islam itu sendiri.

Bagi pihak yang memandang bahwa universalitas hukum Islam harus dimenangkan sepenuhnya di atas partikularitasnya, maka hukum Islam akan dianggap tidak relevan sama sekali dengan konteks ruang- waktu yang melatarbelakanginya, termasuk konsep negara-bangsa. Dengan demikian, hukum Islam dilepaskan sama sekali dari konteks geopolitiknya. Sebagai konsekuensinya, pada tataran tertentu, hukum Islam dapat bertabrakan dengan tuntutan nasional di mana ia dipraktikkan, bahkan dipandang sebagai sebuah konflik, sehingga konsep negara-bangsa dipandang sebagai ancaman bagi hukum Islam dan mereduksi keagungan kandungannya. Pandangan ini diajukan oleh para ideolog "Islam trans-nasional" yang memandang negara-bangsa sebagai produk dari sistem Barat yang tidak Islami (kafir) sehingga harus ditolak.[66]

Artikel ini menunjukkan kenyataan sebaliknya, bahwa hukum Islam yang berada dalam bingkai negara-bangsa tidak kehilangan universalitasnya dan tetap mempertahankan sejumlah karakter universalnya, namun dengan adaptasi-adaptasi yang membuatnya kontekstual. Bingkai negara-bangsa itu justru diperlukan untuk

[66] Kusman Sadik, "Nasionalisme dan Separatisme Haram", dalam https://muhammadadithio1453.wordpress.com/tag/ khilafah/, diakses tanggal 31 Maret 2015.

membuat universalitas hukum Islam tidak membabi-buta menjadi suatu universalisme yang menyeragamkan dinamika perbedaan dan keragaman di dalam pengamalan hukum Islam itu sendiri. Di dalam konteks Indonesia, pencarian bentuk-bentuk hukum Islam yang berpijak pada realitas ke- indonesiaan yang majemuk melalui apa yang disebut "fikih Nusantara", atau "fikih Indonesia", dan lain sejenisnya. Ini merupakan bentuk pembingkaian universalitas hukum Islam di dalam partikularitas tertentu, yang dibutuhkan agar pesan-pesan universal hukum Islam terekspresikan di dalam konteks partikularnya. Namun sebelum itu kita perlu beranjak terlebih dulu untuk mengidentifikasi universalitas dan partikularitas itu dan hubungan keduanya, serta negara-bangsa sebagai suatu penerjemahan universalitas dalam partikularitas tertentu dari hukum Islam.

B. Dimensi-dimensi Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam

Term "universalitas" dan "partikularitas" merupakan term-term filsafat yang digali dari tradisi idealisme. Salah satunya dari filsafat Hegel yang dikenal dengan pembedaannya antara "*particular finite being*" dan "*abstract universality*", yaitu antara "pengada terbatas yang partikular" dan "universalitas abstrak" sebagai dua entitas yang saling berdialektika. Menurut Hegel, perkembangan ilmu pengetahuan ditandai oleh kemajuan (*progress*) dan lompatan dari entitas yang terbatas dan partikular kepada universalitas yang lebih abstrak, misalnya dari penemuan

mata uang kepada angka, dan dari angka kepada penemuan ilmu matematika.[67]

Namun demikian, kedua term ini juga telah dikenal dalam filsafat Islam sebagai dua hal yang ditemukan pada realitas pengada (*mawjûd*) dan terungkap di dalam ekspresi logis maupun kebahasaannya. Ibn Sina di dalam karangannya, *alNajât*, memunculkan dialektika antara *al-kulli* (universalitas) dan *aljuz'i* (partikularitas). Universalia adalah hal yang pengertiannya mencakup banyak hal dan satu sama lain memiliki keidentikan (*alladzî yadullu 'ala katsîrin bi ma'nan wahidin muttafaq*), atau sesuatu hal yang substansinya dapat sama-sama dimiliki atau dirujuk oleh banyak hal (*alladzî la yamna' li nafsî mafhûmihi an yasytarika fi ma'nâhu katsîrûn*). Dalam bagian lain, Ibn Sina juga mendefinisikan universalia atau "yang universal" sebagai "sesuatu yang di dalamnya tidak mengandung orientasi hukum berupa keniscayaan atau kemungkinan, tetapi dilepaskan dari apapun secara mutlak" (*allatî la yudzkaru fîha jihatu dharûrâti alhukm au imkan alhukm bal uthliqa ithlâqan*). Dari pengertian- pengertian ini, Ibn Sina memahami universalitas sebagai *almuttafaq*, *almusytarak*, sekaligus *al muthlaq*, dan belum membedakan secara khusus di antara ketiganya; berbeda dengan ulama Ushul Fiqh yang membedakan antara *almusytarak* dan *almuthlaq*. Namun demikian, pengertian bahwa universalitas merupakan suatu kemutlakan dan kemenyeluruhan muncul di sini.

Menurut Ibn Sina, universalitas memiliki salah satu dari dua bentuk: positif (*mujibah*) atau negatif (*salibah*).

---

[67] G.W.F. Hegel, *The Science of Logic,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), hlm. 65.

Sebagai contoh, pernyataan bahwa "semua manusia itu binatang yang berakal" adalah *statement* universalitas yang positif, sedangkan "semua planet bukan manusia" adalah *statement* universalitas yang negatif. Universalitas yang positif mencakup dan meliputi secara positif semua elemennya, sementara universalitas yang negatif meniadakan dan mengeluarkan semua elemennya. Ibn Sina lebih lanjut membedakan antara universalia yang substansial (*dzâti*) dan aksidental (*'arâdhî*). Universalia yang substansial memiliki substansi universal pada dirinya, seperti konsep "binatang" pada statemen di atas, mencakup binatang yang berpikir maupun tidak ber- pikir. Sedangkan universalitas yang aksidental hanya universal pada sifatnya, seperti "berpikir" pada konsep "binatang yang berpikir".

Michel J. Loux mendefinisikan universalitas sebagai pengulangan yang berlaku pada hal-hal universal (*universals*) memiliki sifat dapat diulang-ulang (*repeatable*) atau ditemukan berulang-ulang.[68] Berbeda dengan universalitas, partikularitas menunjuk kepada suatu keadaan di mana sesuatu bersifat terbatas atau berlaku terbatas, dibatasi oleh kekhususan dari sesuatu hal tersebut. Bertolak dari pandangan Ibn Sina, partikularitas adalah sesuatu yang tidak identik dengan yang lain, dengan demikian memiliki perbedaan atau ciri pembeda (*distinctiveness*). Ibn Sina meng- kategorikan partikularitas sebagai kebalikan dari hal-hal yang mutlak (*'aks al-muthlaqat*),[69] dengan demikian, partikularitas bersifat

68 Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction,* (London: Routledge, 1998), hlm. 23.

69 Ibn Sina, *al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dhalalat,* (Teheran:Muassasah In-

"bersyarat" atau kondisional (*syarthiyyah*). Partikularitas juga memiliki atribut, sehingga dia dapat bersifat niscaya (*necessary/dlarûriyyah*) atau mungkin (*possible, contingent*/ *mumkin*). Partikularitas lebih lanjut dicirikan oleh definisi (*hadd*) atau orientasi (*jihat*).

Bisa disimpulkan bahwa universalitas me- rupakan 1) kemutlakan; 2) kemenyeluruhan; 3) ketidakterbatasan; 4) keterulangan (kemampuan dapat diulang dalam konteks yang berbeda- beda). Sementara itu, partikularitas merupakan 1) keterbatasan, 2) perbedaan, 3) keterdefinisian, 4) keterkondisian atau kebersyaratan. Melihat pengertian-pengertian ini, dapat disimpulkan lebih jauh bahwa universalitas mengandaikan keterlepasannya dari dimensi ruang dan waktu, sedangkan partikularitas mengindikasikan ke- terikatannya pada dimensi ruang dan waktu (historis).

Dalam hukum Islam, pengertian-pengertian di atas mendapat konfirmasinya, walaupun ulama Ushul Fiqh (*ushûliyyun*) dan ulama Fiqh (*fuqaha*') memberikan beberapa penekanan yang berbeda dari tradisi filsafat Islam atau Barat. Hukum Islam diakui memiliki dimensi universalitas dan partikularitas sekaligus, sehingga hukum Islam tidak lepas dari konsekuensi-konsekuensi yang dibawa oleh dialektika dari kedua dimensi ini. Dalam tulisan lain, istilah "partikularitas" disebut dengan "lokalitas".[70]6 Namun, mempertimbangkan pengertiannya, "lokalitas" sebenarnya merupakan salah satu dimensi dari

---

tisyarat wa Jab Dansykah, 1379 H), hlm. 45.

70 A. Malthuf Siroj, "Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam", *alIhkam* (Jurnal Hukum dan Pranata Sosial APHI & STAIN Pamekasan), Vol. 10, No. 1 Juni 2015, hlm. 71-91.

partikularitas yang menunjuk secara lebih khusus kepada dimensi ruangnya (lokal).

Menurut al-Syâthibî, universalitas hukum Islam ditemukan pada *syari'ah* sebagai ekspresi tertinggi dari kehendak Allah SWT sebagai *syari'* bagi hamba-hamba-Nya. Universalitas ini termaknai universal, menurut al-Syâthibî, dalam relasi antara *syari'ah* dan *mukallaf*, yaitu hamba- hamba Allah SWT yang mendapatkan beban sedikit-banyaknya menjalankan hukum Islam atau menjadi sasaran (audiens) bagi pelaksanaan hukum Islam. Al-Syâthibî merujuk universalitas *syari'ah* dengan dua term, *kulliyyah* dan *'ammah*, "universal" dan "umum" (general). Artinya bahwa *syari'ah* bersifat universal dan umum sekaligus.

Untuk memahami apa yang dimaksud al- Syâthibî dengan kedua term di atas, al-Syâthibî membagi pengertian *kulliyyah'ammah* dalam tiga pengertian. Ketiga pengertian yang akan diuraikan di bawah ini menggambarkan kembali bahwa konsepsi al-Syâthibî tentang universalitas dan partikularitas bersifat relasional. Artinya bahwa universalitas dan partikularitas itu hanya bermakna di dalam relasi *syari'ah* dan *mukallaf*. Menurut al-Syâthibî, s*yari'ah* adalah universal dan umum dalam ketiga pengertian:[71]7 *Pertama*, pada bentuk wacananya (*khithab*). Ungkapan s*yari'ah* bersifat universal dan umum karena secara redaksional mengandung pesan- pesan hukum yang berlaku umum bagi semua *mukallaf*, dan tidak berlaku secara khusus pada pihak tertentu. *Khithab* ini

[71] Abu Ishaq As-Syâthibî, *al-Muwafaqat fi Ushûl al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), Juz II, hlm. 244-247.

dapat berupa perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan anjuran (*istihbab*). Wacana *syari'ah* ini memiliki sifat *thalabiyyah* (menuntut), dalam pengertian mengikat *mukallaf* untuk tunduk kepada perintah atau larangannya.

Dalam keredaksian wacananya, hukum- hukum *syari'ah* berjalan di atas hukum keumuman (generalitas), atau dalam ungkapan al-Syâthibî, "*ahkâmuhâ 'ala al'umûm la 'ala alkhushûsh*". Dalam konteks ini bisa dipahami kaidah fikih yang dirumuskan oleh para ulama *Ushul Fiqh*, "*al-'ibrah bi 'umûm allafdz la bi khushûsh alsabâb*", yang artinya "*Khithab Syari'ah* terletak pada keumuman redaksionalnya, bukan kekhususan sebab yang melatarbelakanginya". Artinya, walaupun hukum- hukum itu muncul dari faktor-faktor yang ter- tentu (spesifik), yang dirumuskan di dalam term-term fikih dengan "*asbâb alnuzûl*" (sebab-sebab turunnya ayat *AlQur'an*), *asbâb alwurûd* (sebab-sebab datangnya sebuah hadits), dan *tarikh altasyri'* (sejarah latar belakang terjadinya pensyariatan), keberlakuan hukum-hukum itu pada prinsipnya pertama-tama universal dan umum.

Kedua, pada audiens wacananya (*adressee/ mukhathab*), yaitu sasaran yang dituju oleh *khithab*. *Khithab Syari'ah* memiliki sasaran pada seluruh hamba Allah di muka bumi tanpa penge- cualian. Hal ini sejalan dengan misi kerasulan Nabi Muhammad SAW sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Anbiyâ'[21]: 107. *AlQur'an* menyebut mereka dengan *al'âlamîn* (sekalian alam), *al'ibad* (hamba- hamba Allah), atau *alnâs* (umat manusia). Dengan ungkapan lain, universalitas *syari'ah* diturunkan langsung dari universalitas *alrisâlah*.

Ketiga, pada tuntutan dan tujuan *khithab*- nya, yaitu kemaslahatan hamba-hamba Allah SWT (*mashâlih al'ibâd*). Dinyatakan oleh al-Syâthibî bahwa *syari'ah* ditujukan bagi kemaslahatan universal umat manusia. Dengan demikian, di- tinjau dari tujuannya, hukum Islam memiliki universalitas dalam tuntutan yang hendak direalisasikan olehnya. Kemaslahatan ini memiliki sifat universal karena dapat dirasakan dampaknya secara langsung maupun tidak langsung, dalam jangka pendek maupun jangka panjang. Lebih lanjut menurut al-Syâthibî, universalitas yang ketiga ini terkait erat dengan universalitas yang kedua, karena "hamba-hamba Allah SWT adalah cermin dalam hubungannya dengan tuntutan kemaslahatan *syari'ah*" (*al'ibâd bi alnisbah ilâ ma taqtadlihi min almashâlih mir'at*).[72]

Hal ini berarti bahwa tanpa memperhitungkan dampak kemaslahatan bagi umat manusia, *syari'ah* dapat terlaksana kurang sempurna. Konsepsi hukum Islam tentang kemaslahatan terangkum di dalam "tujuan-tujuan *syari'ah*" (*maqâshid alsyari'ah*) yang terdiri dari tiga unsur: *dlarûriyyat, hajjîyyat,* dan *tahsinîyyat*.[73] Ketiga prinsip *maqâshid alsyari'ah* yang sangat luas dikenal ini memberi potret tentang akomodasi hukum Islam bagi berbagai kepentingan umat manusia, baik yang berhubungan dengan ke- maslahatan hidupnya di dunia maupun akhirat, baik berhubungan dengan kemaslahatan individual maupun sosial-kemasyarakatan.

---

72 Abu Ishaq As-Syâthibî, *alMuwafaqat...,* hlm. 245.

73 Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 34

Di sisi lain, tidak menafikan bahwa *syari'ah* memiliki dimensi-dimensi partikularitas. Alasan mengapa hukum Islam memiliki partikularitasnya terletak pada aspek praktis (*'amalî*) dari hukum Islam, yang harus beradaptasi dengan partikularia- partikularia (*juz'iyyat*) kehidupan umat manusia yang diwarnai oleh perbedaan dan keragaman ruang dan waktu, budaya, tradisi, dan lain-lain, dan perbedaan situasi dan kondisi. Dalam hal ini, al-Syâthibî menganalisis lebih jauh dimensi-dimensi partikularitas hukum Islam ke dalam setidaknya tiga hal.

Pertama, pengecualian-pengecualian yang ditetapkan Allah Swt. sebagai bentuk kekhususan dari *khithab* yang universal dan umum di atas. Pengecualian ini tidak menggugurkan universalitas dan keumuman *khithab* tersebut, hanya memberi- nya status kekhususan (*ikhtishâsh*). Hal ini seperti hukum kebolehan menikah poligami melebihi tiga istri pada Rasulullah SAW, serta sejumlah pengecualian yang berlaku kasuistik pada be- berapa Sahabat Nabi. Pengecualian ini hanya dapat ditetapkan dengan dalil tekstual (*nash*) tertentu.[74]10 *Kedua*, partikularitas dalam hubungannya dengan syarat-syarat pelaksanaan hukum Islam (*syurûth altaklîf*). Sebagaimana diketahui, pengamalan dan praktik hukum Islam terikat dengan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mukalaf sehingga ibadahnya menjadi sah dan sempurna. Syarat-syarat itu kondisional, dikondisikan oleh keadaan-keadaan dari yang bersangkutan. Pada konteks ini, partikularitas hukum Islam terjadi, sehingga

[74] Abu Ishaq As-Syâthibî, *alMuwafaqat ...*, hlm. 245-246.

pengamalannya hanya dimungkinkan apabila syarat-syaratnya terpenuhi.

Dengan demikian, meskipun perintah salat secara substansial bersifat universal, pengamalan oleh situasi yang melingkupi seorang mukalaf (dalam situasi normal, perjalanan, sakit, dan seterusnya). Hal serupa ditemukan pada konteks *mu'amalah, jinâyah*, dan hukum publik Islam yang terkait dengan politik (*fiqh alsiyâsah*) dan sebagainya. Al-Syâthibî mencontohkan partikularitas hukum Islam ini pada wilayah *al walâyât* (hukum dan tata-negara) menyangkut kepemimpinan, kesaksian, putusan hakim, dan sebagainya. Hal-hal ini sangat dikondisikan oleh partikularitas masing-masing situasi yang me- lingkupi umat Islam pada suatu ruang atau waktu tertentu.[75]

Ketiga, partikularitas dalam hubungannya dengan jalan penggalian hukumnya (*istinbâth alhukm*). Hukum Islam ditegakkan di atas penggalian hukum dari petunjuk-petunjuk tekstual (*nash*) yang bersifat aksiomatik (*qath'i*) atau hipotetik (*zhannî*). Sebagian besar petunjuk tekstual bersifat hipotetik, sehingga digali dengan prosedur ijtihad dan otomatis membutuhkan rasionalitas dan upaya seorang mujtahid dalam menetapkan hukum-hukum Islam sesuai dengan tuntutan kondisional yang melatarinya. Pada titik ini, terjadi partikularitas hukum Islam, karena hukum Islam harus digali dari dialektikanya dengan kasus-kasus yang secara tekstual tidak ditemukan secara eksplisit di dalam *nash*. Menurut para ulama Ushul Fiqh, ijtihad memiliki dua aspek: individual (*fardi*) atau kolektif (*jama'i*).[76] Ijtihad

---

[75] Abu Ishaq As-Syâthibî, *alMuwafaqat*..., hlm. 247.

[76] Ali Hasbullah, *Ushûl alTasyri' alIslamî,* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964), Cet. ke-III, hlm. 93-94.

individual adalah ijtihad pada hal-hal yang tidak dijumpa kesepakatan umat Islam atasnya (*ghayr mujma' alaih*), sedangkan ijtihad kolektif adalah ijtihad yang dibangun di atas kesepakatan seluruh mujtahid dari suatu komunitas umat Islam.

Dari keempat poin ini dapat disimpulkan bahwa hukum Islam terkait dengan partikularitas yang secara logis terkait dengan kondisi dan kebersyaratan pengamalan hukum Islam yang beragam dan berbeda-beda. Dinamika hukum Islam dalam konteks negara-bangsa terletak di dalam dialektika di antara universalitas dan partikularitas ini, di antara misi universal *syari'ah* dan pengamalan praktisnya yang terikat dengan shalat bersifat kondisional, karena dikondisikan dengan kondisi dan situasi umat Islam yang dinamis dan berubah-ubah.

C. Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam dalam Bingkai Negara-Bangsa

Semenjak keruntuhan Dinasti 'Utsmani (Ottoman) di Turki pada akhir abad ke-19, runtuh pula bayangan politik umat Islam tentang suatu Negara Islam (*Islamic State*) yang di dalamnya hukum Islam dijalankan dengan sentralistik dan relatif seragam—meski fakta sejarah menunjukkan bahwa pengamalan hukum Islam di bawah Dinasti 'Utsmani tidak pernah seragam dan sangat dinamis berinteraksi dengan lokalitas umat Islam di masing-masing daerah. Keruntuhan kekhalifahan 'Utsmani mengawali periode "negara-bangsa" (*nationstate*) di wilayah-wilayah umat Islam. Hal ini terjadi sejalan dengan munculnya sentimen dan ideologi nasionalisme di wilayah-wilayah umat Islam.

Konsep "negara-bangsa" merupakan suatu konsep geopolitik baru yang diadopsi umat Islam setelah keruntuhan konsep *khilafah* yang merupakan ideal bagi suatu Negara Islam di mana hukum Islam dijalankan dengan konsisten dan menyeluruh. Namun, pada kenyataannya di wilayah-wilayah umat Islam konsep *khilafah* tidak diterima secara tunggal dan seragam. Dengan dinamika lokal masing-masing, kekhilafahan juga diklaim oleh para penguasa lokal yang mendirikan kerajaan-kerajaan yang relatif terbatas wilayah kekuasaannya. Di bumi Nusantara, contoh- nya, kekhilafahan ini tercermin dari eksistensi kesultanan-kesultanan yang telah mengamalkan sedikit-banyak hukum Islam di dalam kehidupan umat Islam sehari-hari.[77]

Ditinjau dari pengaruhnya, abad ke-20 bisa dibilang adalah abad "negara-bangsa", yaitu abad di mana konsep negara-bangsa mengambil bentuknya yang definitif.[78] Pengaruh ini sedemikian kuat membentuk suatu sentimen nasionalisme yang pada dasarnya berintikan perasaan memiliki suatu negeri bersama yang berdaulat, dengan suatu identitas nasional yang diakui bersama.

Menurut Hartmut Behr, konsep negara-bangsa merupakan produk khas dari era modern yang terputus dari periode sebelumnya yang dicirikan oleh universalisme (*universalism*). Konsep negara- bangsa merupakan suatu periode baru kemunculan partikularisme (*particularism*),[79]

---

[77] Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIVXIX M,* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 22.

[78] Benedict Anderson, *Imagined Communities (Komunitaskomunitas Terbayang)*, (Yogyakarta: INSIST Press, 2002), Cet. ke-II, hlm. 45.

[79] Hartmut Behr, *A History of International Political Theory*, (London: Palgrave & Macmillan, 2010), hlm. 139

yang berintikan pandangan tentang bangsa sebagai suatu kesatuan yang organik dan memiliki identitas yang jelas serta batas-batas geografis dan kekuasaan politik yang terdefinisikan dengan relatif pasti. Dalam pandangan Behr, ciri dari universalisme para periode pra-negara-bangsa modern adalah pendasaran nilai-nilainya pada keyakinan atas keuniversalan nalar dan hukum (*universality of reason and law*),[80] sebagaimana dikemukakan antara lain oleh filsuf Romawi, Cicero dan kemudian diikuti oleh Immanuel Kant di era Pencerahan. Sedangkan ciri dari partikularisme pada negara- bangsa modern adalah pendasarannya pada identitas lokal dan geopolitik nasional, serta paham kedaulatan bangsa sebagai ciri pembeda dan bentuk independensi. Partikularisme ini tampak pada pemikiran Hegel tentang bangsa sebagai subjek yang memiliki kedaulatan.[81]

Pengamatan pakar politik dan hukum internasional ini relevan dengan isu hukum Islam dalam konteks negara-bangsa modern. Dengan adanya negara-bangsa yang lahir dari situasi penjajahan dan kemerdekaan, hukum Islam secara geopolitik mengalami pergeseran dari universalisme ke partikularisme. Dengan demikian didapati suatu perumusan ulang hubungan antara universalisme dan partikularisme. Negara-bangsa menjadi wadah baru bagi universalisme hukum Islam. Dengan ungkapan lain, negara-bangsa hadir sebagai partikularitas di mana hukum Islam menemukan pengejawantahannya.

Hal ini memberi kerangka pemikiran, ideologis, dan politis bagi upaya pencarian "hukum nasional" sebagai

---

[80] Hartmut Behr, *A History...*, hlm. 21.
[81] Hartmut Behr, *A History...*, hlm.153.

perwujudan hukum Islam yang berpijak pada realitas kebangsaan.[82]Dalam konteks Indonesia, pencarian "hukum nasional" ini mengalami setidaknya dua jalur. *Pertama*, jalur kultural (budaya), yaitu melalui adopsi hukum Islam ke dalam hukum adat dan budaya setempat. Hal ini berlangsung berabad- abad sebelum terbentuknya negara-bangsa Indonesia modern, yang membentuk praktik "fikih Nusantara" dalam bentuknya yang tidak terkodifikasi dan sangat beragam. *Kedua*, jalur politik konstitusional, yaitu melalui pengundang- undangan hukum Islam dan pelembagaannya di dalam struktur birokratis negara. Hal ini terjadi sejak era kolonial Belanda dengan teori *Receptio in Complexu* dan Teori *Receptie* sampai era kemerdekaan dengan terbentuknya Peradilan Agama pada 1957, penataan Undang-undang Perkawinan 1974, dan lain-lain.[83]

Dilihat dari sudut pandang universalisme, "hukum nasional" yang berwatak kebangsaan merupakan suatu partikularitas, karena menyesuaikan diri dengan realitas kebangsaan yang terbatas dan tidak identik satu sama lain (artinya, masing-masing bangsa memiliki ciri khasnya). Dengan demikian, hukum Islam yang berwatak kebangsaan merupakan suatu partikularitas, ditinjau dari universalisme *syari'ah*. Hukum Islam yang demikian terikat pada pengalaman- pengalaman khas dari bangsa yang bersangkutan, sehingga memiliki perwujudan yang berbeda dari pengalaman bangsa-bangsa yang lain.

---

[82] A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum,* (Bandung: Teraju, 2004), hlm. 16.

[83] Mohd. Idris Ramulyo, *Asasasas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia,* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), hlm. 33.

Di Indonesia, pencarian hukum Islam ber- karakter kebangsaan mengalami perjalanan yang berliku. Tetapi fenomena tersebut secara umum menggambarkan kemampuan umat Islam di Indonesia mengadopsi hukum Islam sesuai dengan kebutuhan, tuntutan, dan konteks bangsa Indonesia yang berubah dan dinamis. Hal itu dilakukan melalui pemahaman yang mendalam dari para ulama di Indonesia atas kemaslahatan bangsa Indonesia, di satu sisi, yang harus menjadi tujuan pengamalan *syari'ah*, dan tuntutan hukum Islam di sisi lain.

Terdapat dua contoh yang menggambarkan hubungan dialektis antara universalitas dan partikularitas hukum Islam di Indonesia. *Pertama*, tidak adanya dalil-dalil yang terperinci tentang kewajiban mendirikan negara Islam, bahkan dalam pagama madinah Nabi Muhammad SAW pun tidak ada perintah untuk mendirikan negara Islam semasa Nabi Muhammad SAW menjadi kepala Negara di Madinah. *Kedua*, peraturan hukum kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Oleh karena itu, tuntutan mendirikan suatu negara Islam yang diatur sepenuhnya oleh hukum Islam merupakan suatu tuntutan yang membawa banyak dilema bagi negara-bangsa modern. Mengacu kepada pandangan al-Syâthibî, tuntutan ini merupakan bagian dari problem *fiqh siyâsah* yang termasuk dalam partikularitas hukum Islam, sehingga hanya ketika syarat-syarat *taklif*-nya terpenuhi maka tuntutan ini dapat dilaksanakan. Indonesia turut menghadapi dilema ini sejak perdebatan Konstituante, yang berujung pada penghapusan "tujuh kata" Piagam Jakarta pada UUD 1945.

Di sini terdapat ketegangan antara universalitas dan partikularitas hukum Islam. Partikularitas hukum Islam menuntut disahkannya Islam sebagai dasar negara dalam kerangka *fiqh siyâsah*, akan tetapi, universalitasnya tidak mewajibkan hal tersebut dilakukan, mengingat ancaman perpecahan bangsa apabila hal itu dipaksakan untuk dilakukan. Universalitas itu adalah per- timbangan kemaslahatan yang menjadi acuan *syari'ah*. Menghadapi dialektika ini, para ulama dan *founding fathersmothers* bangsa Indonesia mengedepankan universalitas hukum Islam (pertimbangan kemaslahatan bangsa) daripada partikularitas hukum Islam (kewajiban mendirikan negara Islam). Ketegangan ini memungkinkan titik temu di mana hukum Islam dapat dijalankan di dalam bingkai negara-bangsa. Dalam hal ini, partikularitas dikorbankan demi meraih universalitas hukum Islam yang menjadi perekat bagi ikatan kebangsaan.[84]

Kasus kedua menunjukkan fenomena sebaliknya, di mana universalitas hukum Islam dikalahkan oleh partikularitas hukum Islam, karena mempertimbangkan kekhususan bangsa Indonesia. Hal itu tergambar pada undang-undang warisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).[85]Undang-undang ini tidak memakai sistem pewarisan patrilineal (jalur ayah) yang berlaku dalam hukum Islam, di mana keturunan dari pihak perempuan sama sekali tidak mendapatkan bagian harta warisan.

---

[84] Salahuddin Wahid, "Dinamika Hubungan Islam dan Negara di Indonesia", *Tashwirul Afkar*, No. 16/2004, hlm. 70.

[85] Hal ini dianalisis lebih jauh dalam A. Malthuf Siroj, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Kompilasi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012), hlm. 198.

Sebaliknya, dengan memperhitungkan budaya keluarga di Indonesia yang menganut sistem bilateral, di mana keluarga dari pihak ayah dan ibu sama-sama penting, maka ketentuan KHI menerapkan hukum waris dengan pendekatan bilateral. Hal ini memungkinkan pihak perempuan mendapatkan bagian yang setara dengan pihak laki-laki. Dalam kasus hukum warisan dalam KHI ini, universalitas hukum Islam yang cenderung memberi porsi lebih signifikan pada pihak laki-laki dikondisikan oleh partikularitasnya yang bertolak dari kondisi budaya keluarga yang khas Indonesia, sehingga hukum Islam memungkinkan adopsi atas kekhasan bangsa Indonesia. Hal ini dilakukan melalui suatu ijtihad yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam di Indonesia untuk menemukan suatu hukum Islam berwatak kebangsaan yang kontekstual dengan tuntutan bangsa Indonesia.

D. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa hukum Islam memiliki sisi universalitas dan partikularitas. Universalitasnya pada sifat kemutlakan dan kemenyeluruhannya yang menjadi misi *Syari'ah*, sedangkan partikularitasnya terletak pada keterkondisiannya oleh situasi dan kondisi tertentu yang melatari pengamalannya.

Penting untuk melihat bagaimana universalitas dan partikularitas ini diterjemahkan dalam konteks geopolitik, yaitu melalui negara-bangsa: mampukah hukum Islam beradaptasi dengan realitas kebangsaan modern? Kenyataannya, hukum Islam mampu beradaptasi dengan realitas kebangsaan modern melalui penerjemahannya di dalam

konteks negara-bangsa. Namun demikian, adaptasi ini terjadi melalui proses yang rumit, di mana terkadang di satu sisi, universalitas hukum Islam dimenangkan di atas partikularitasnya (dalam contoh pembatalan Islam sebagai dasar negara Indonesia), dan partikularitas hukum Islam dimenangkan di atas universalitasnya (dalam contoh penetapan hukum warisan bilaterial dalam Kompilasi Hukum Islam).

Adaptasi hukum Islam dengan realitas kebangsaan dalam ketegangan dinamis antara universalitas hukum Islam dan partikularitasnya dapat diuji dalam kasus-kasus serupa di negara-negara lain, sehingga diperoleh kesimpulan apakah hukum Islam dapat sinergis dengan realitas kebangsaan atau kontraproduktif.

Daftar Pustaka

Anderson,Benedict.*Imagined Communities (Komunitas-komunitas Terbayang)*. Yogyakarta: INSIST Press, cet II 2002.

Al-Syathibi,Abu Ishaq.*Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975.

Azizy,A. Qodri.*Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*. Bandung: Teraju, 2004.

Behr,Hartmut.*A History of International Political Theory*. London: Palgrave & Macmillan, 2010.

Hasbullah,Ali.*Ushul al-Tasyri' al-Islami*. Cairo: Dar al-Ma'arif, cet. III 1964.

Hegel,G.W.F. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Jaya Bakri,Asafri.*Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Loux, Michael J.*Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 1998.

Ohmae,Kenichi.*The End of the Nation State*. New York: The Free Press, 1995.

Ramulyo,Mohd. Idris.*Asas-asas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2004.

Sina,Ibn.*Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dhalalat*. Teheran: Muassasah Intisyarat wa Jab Dansykah, 1379 H.

Siroj,A. Malthuf. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Kompilasi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012.

______________. "Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam", *al-Ihkam* (Jurnal Hukum dan Pranata Sosial APHI & STAIN Pamekasan), Vol. 10, No. 1 Juni 2015.

Utriza Yakin,Ayang.*Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*. Jakarta: Kencana, 2016.

Wahid,Salahuddin. "Dinamika Hubungan Islam dan Negara di Indonesia", jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 16/2004.

"Nasionalisme dan Separatisme Haram", *al-Wa'ie* (media Hizbut Tahrir Indonesia), 31 Maret 2013



BAGIAN V

EKSISTENSI HUKUM ISLAM DAN PROSPEKNYA DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Term hukum Islam dalam bahasa Indonesia adalah sinonim dari term fiqh dalam bahasa Arab. Fiqh secara etimologis berarti memahami. Secara terminologis berarti studi tentang hukum- hukum Allah mengenai perbuatan subyek hukum (mukallaf) yang digali dari Al-Qur'an dan Hadits dengan mengerahkan potensi akal (ijtihad) dengan metode tertentu. Jadi pengertian fiqh secara terminologis ini tidak terlepas sama sekali dari pengertian etimologisnya, karena fiqh pada prinsipnya dikembangkan melalui proses *memahami* oleh para ulama dalam menggali hukum dari sumber pokoknya yaitu Al-Qur'an dan Hadits.

Dalam kaitan ini terdapat term lain yang sering dihubung- hubungkan dengan fiqh yaitu term syariah. Syari'ah ini mempunyai konotasi yang berbeda dari fiqh.

Ia memiliki pengertian yang bersifat umum dan khusus. Syari'ah dalam pengertian umum adalah keseluruhan pranata kehidupan menurut Islam, termasuk didalamnya tentang akidah/kepercayaan terhadap Allah SWT. Syari'ah dalam pengertian ini sering disebut dengan fiqh akbar. Sedangkan syari'ah dalam pengertian khusus berkonotasi fiqh atau sering disebut dengan fiqh ashghar dengan pengertian sebagaimana tersebut di atas. Dari kata syari'ah selanjutnya terbentuk kata tasyri' Islamy yaitu peraturan perundang-undangan yang disusun berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber pokok ajaran Islam yang secara global substansinya dapat dibagi ke dalam dua kategori yaitu ibadat dan muamalat. Selain tasyri' Islamy terdapat term tasyri wadl'i yaitu peraturan perundang-undangan yang disusun berdasarkan pemikiran manusia secara murni tentang apa yang dianggap penting bagi kehidupannya.

Hukum Islam berkembang sejalan dengan perkembangan dan perluasan wilayah kekuasaan Islam serta persentuhannya dengan budaya dan bangsa-bangsa lain. Hukum Islam berkembang pesat pada saat Islam mengalami masa keemasannya pada zaman Dinasti Abbasiyah. Bersamaan dengan itu pula muncul tren-tren pemikiran (madzhab) hukum Islam yang memperkaya wacana hukum Islam dan mempercepat dinamikanya. Hukum Islam di wilayah kekuasaan Islam berlaku sebagai hukum positif yang berlaku bagi seluruh rakyat. Setiap negara Islam atau negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam mempunyai pengalaman yang berbeda dalam penerapan hukum Islam termasuk Indonesia yang

belakangan ini telah mencanangkan reformasi dalam segala aspek kehidupan termasuk aspek hukum. Dalam konteks ini sangat menarik untuk dikaji bagaimana eksistensi hukum Islam dan prospeknya di Indonesia berdampingan dengan hukum-hukum lain baik hukum adat maupun hukum yang berasal dari Barat. Dan Indonesia dalam hal ini mempunyai pengalaman tersendiri dalam perberlakuan hukum Islam yang berbeda dalam setiap orde pemerintahan karena perbedaan politik hukum yang dimainkannya.

B. Eksistensi Hukum Islam di Indonesia

Sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari sejarah perkembangan Islam itu sendiri. Hukum Islam merupakan bagian yang penting, jika tidak disebut yang terpenting, dalam Islam. Hukum Islam adalah representasi pemikiran Islam, manifestasi yang paling khas dari pandangan hidup Islam dan intisari dari Islam itu sendiri.[86] Hukum Islam masuk di Indonesia bersamaan dengan masuknya agama Islam di negara ini. Terdapat tiga teori tentang masuknya Islam ke Nusantara, yaitu teori Gujarat (India), teori Mekkah (Arab), dan teori Persia. Ketiga teori ini mencoba memberikan jawaban tentang permasalahan masuknya Islam ke Nusantara berkenaan dengan waktu masuknya, asal negara yang menjadi perantara, atau sumber pengambilan ajaran Islam dan pelaku penyebarannya.[87]

---

[86] Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law,* terj. Joko Supomo, Islamika,Yogyakarta, 2003, hlm. 1

[87] Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung,1995, hlm. 74

Teori pertama[88] mengatakan bahwa awal penyebaran Islam di Indonesia pada abad ke-13 M. Tempat asalnya Gujarat dan pelakunya adalah para pedagang India yang telah memeluk agama Islam. Teori kedua[89]4 lebih cenderung mengatakan bahwa penyebarannya terjadi pada abad ke-7 M. Dalam teori ini terdapat dua pendapat tentang asal negara dari mana Islam masuk. Satu pendapat mengatakan, berasal dari Gujarat, dan yang lain mengatakan, berasal dari Timur Tengah, yaitu Mesir dan Mekkah, dan pelaku penyebarannya adalah pedagang Arab. Teori ketiga[90] berpendapat bahwa Islam yang masuk ke Nusantara berasal dari Persia, singgah di Gujarat, dan terjadi pada abad ke-13.

Pemaparan teori-teori masuknya Islam ke Indonesia sebagaimana tersebut di atas tidak dimaksudkan untuk mengulang polemik tentang persoalan tersebut, tetapi sekadar ingin menggambarkan bahwa hukum Islam yang merupakan bagian terpenting dari agama Islam telah lama dikenal oleh masyarakat Indonesia dan telah menjadi sebuah norma yang mengatur kehidupan mereka.

Pada masa kesultanan Islam, hukum Islam menjadi acuan penting dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum yang timbul di tengah-tengah masyarakat. Karya Nuruddin Ar-Raniri yang hidup pada abad ke-17 di Aceh

---

[88] Peletak teori ini adalah Snouck Hurgronje. Lihat, *ibid*., hlm. 75

[89] Yang melahirkan teori ini adalah Hamka sebagai koreksi terhadap teori pertama. Disampaikan dalam pidatonya pada Dies Natalis PTAIN VIII di Yogyakarta pada tahun 1958. Lihat, *ibid*., hlm. 81.

[90] Penggagas teori ini adalah PA Hoesein Djajadiningrat. Fokus pandangan teori ini lebih kepada tinjauannya terhadap kebudayaan yang hidup di kalangan umat Islam Indonesia yang mempunyai kemiripan dengan kebudayaan Persia, seperti peringatan 10 Muharram dan lain-lain. Lihat, *ibid*., hlm. 90

dengan judul *Shirathul Mustaqim* (*Jalan Lurus*) merupakan kitab hukum Islam yang pertama yang disebarkan ke seluruh Indonesia untuk menjadi acuan hukum umat Islam. Oleh Syekh Arsyad Banjar yang menjadi *mufti* di Banjarmasin, kitab ini diperluas dan diperpanjang uraiannya dan dijadikan acuan dalam menyelesaikan sengketa antarorang Islam di daerah kesultanan Banjar. Di daerah kesultanan Palembang dan Banten diterbitkan pula beberapa kitab hukum Islam sebagai acuan normatif dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum yang terjadi. Hukum Islam juga diberlakukan di kerajaan-kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gersik, Ampel, dan Mataram. Dengan demikian, dapatlah dipahami bahwa sebelum Belanda mengukuhkan kekuasaannya di Indonesia, hukum Islam telah mempunyai kedudukan tersendiri dalam masyarakat. Sebagai hukum yang berdiri sendiri, hukum Islam telah ada dan berlaku di dalam kehidupan masyarakat Indonesia, tumbuh dan berkembang di samping hukum adat.[91] Pada masa penjajahan Belanda, perkembangan hukum Islam di Indonesia dapat dilihat dalam dua bentuk. *Pertama*, adanya toleransi pihak Belanda melalui VOC yang memberikan ruang agak luas bagi perkembangan hukum Islam; bahkan dapat dikatakan bahwa VOC turut membantu menyusun suatu *Compendium* yang memuat hukum perkawinan dan hukum kewarisan Islam dan berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, adanya upaya intervensi Belanda terhadap hukum Islam dengan menghadapkannya pada hukum adat.[92]

---

[91] Muhamad Daud Ali, "*Hukum Islam, Peradilan dan Masalahnya*", dalam *Hukum Islam di Indonesia , Pemikiran dan Praktik* , PT. Remaja Rosda Karya, Bandung,1991, hlm. 70.

[92] Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*,INIS, Jakarta, 1998), hlm. 28.

Pernyataan di atas menggambarkan pasang surut politik hukum Belanda terhadap hukum Islam sebagai pengaruh teori-teori yang muncul saat itu, seperti teori *Receptie in Complexu*. Teori ini digagas oleh Solomon Keyzer yang kemudian dikuatkan oleh Christian Vanden Berg (1845-1927). Menurut teori ini, hukum mengikuti agama yang dianut seseorang. Jika orang itu memeluk agama Islam, maka hukum Islam-lah yang berlaku baginya.[93]8 Dalam bukunya *Muhammadansch Recht*, Van Den Berg menyatakan bahwa hukum Islam diperlukan bagi orang-orang Islam bumiputra walaupun dengan sedikit penyimpangan-penyimpangan. Teori inilah yang mempengaruhi sikap akomodatif VOC terhadap hukum Islam sehingga mereka tidak menganggapnya sebagai sebuah ancaman yang harus ditakuti. Dan berdasarkan teori ini pula Van den Berg mengusulkan agar dibentuk Pengadilan Agama di Indonesia. Usul ini direspons oleh pemerintah kolonial dengan dikeluarkannya Stbl. 1882 No.152 yang diberlakukan di Jawa dan Madura. Hakim yang bekerja di Pengadilan Agama direkrut dari penghulu yang sekaligus menjadi penasihat Landraad dalam menyelesaikan suatu perkara.[94]

Sikap akomodatif seperti yang tersebut di atas tidak berlangsung lama karena pemerintah kolonial Belanda dipengaruhi oleh teori *Receptie* yang dikembangkan oleh Chrestian Snouck Hurgronje (1857-1936), yang selanjutnya

---

[93] Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Tjun Suryaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Rosda Karya, Bandung,1991, hlm. 123.

[94] Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, PT.RajaGrafindo Persada, Jakarta,2006, hlm. 2.

disistemisasikan secara ilmiah oleh Van Vollen Hoven dan Ter Harr. Teori ini didasarkan kepada hasil penelitian yang dilakukan oleh Hurgronje di Aceh. Menurutnya, yang berlaku dan berpengaruh bagi orang Aceh yang mayoritas beragama Islam bukanlah hukum Islam. Dan hukum Islam baru memiliki kekuatan hukum apabila telah benar-benar diterima oleh hukum adat. Jadi, hukum adat-lah yang menentukan berlaku-tidak berlakunya hukum Islam.[95]10

Sebagai akibat teori ini, maka perkembangan hukum Islam mengalami hambatan karena pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan kebijakan baru yang membatasi kewenangan Pengadilan Agama dengan mengeluarkan Stbl. 1937 No. 116 dan 610.[96]11 Teori *Receptie* ini cukup berpengaruh di Indonesia sampai kurun waktu tahun 1970. Tetapi, setelah Indonesia merdeka dan UUD 45 berlaku sebagai dasar negara, sekalipun tanpa memuat tujuh kata dalam Piagam Jakarta, maka teori *Receptie* di atas dinyatakan tidak berlaku lagi dan kehilangan dasar hukumnya. Selanjutnya, hukum Islam berlaku bagi bangsa Indonesia yang beragama Islam sesuai dengan ketentuan pasal 29 UUD 45.

Dalam hubungan ini, yang perlu dicatat dari perjuangan mempertahankan eksistensi hukum Islam pada masa pasca kemerdekaan adalah banyaknya teori yang bermunculan sebagai *counter theory* terhadap teori *Receptie*. Paling tidak, ada tiga teori yang mncul kemudian. *Pertama,* teori *Receptie Exit* yang dicetuskan oleh Hazairin. Teori ini menyatakan bahwa teori *Receptie* harus *exit* (keluar)

---

[95] Muhamad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm. 72

[96] Abdul Mannan, *Reformasi Hukum Islam...*, hlm. 2-3.

dari teori hukum Islam Indonesia karena bertentangan dengan UUD 45, Al-Qur'an, dan Hadits. *Kedua*, teori *Receptio a Contrario* yang dikemukakan oleh Sayuti Thalib. Teori ini mengatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat Indonesia adalah hukum agamanya. Hukum adat hanya berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum agama.[97]12 *Ketiga*, teori Eksistensi yang dikemukakan oleh Ichtijanto. Secara substansial teori ini sebenarnya hanya lebih mempertegas teori-teori yang muncul sebelumnya, yakni teori *Receptie Exit* dan teori *Receptio a Contrario* tentang hubungan dan posisi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Menurut teori Eksistensi, hukum Islam "telah ada" dalam sistem hukum nasional dan menjadi kenyataan yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya dalam sistem hukum nasional.[98]

Pengertian "telah ada" hukum Islam di atas adalah :

1. Hukum Islam merupakan bagian integral dari hukum nasional;
2. Dengan kemandirian dan kekuatan wibawanya, hukum Islam diakui oleh hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional;
3. Norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan bahan hukum nasional dan;
4. Hukum Islam sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.[99]

---

[97] miur Nuruddin dkk.., *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 18.

[98] Ichtijanto, "Prospek Peradilan Agama Sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia", dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Gema Insani Press, Jakarta,1996, hlm. 182-183.

[99] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, *LKiS*, Yogyakarta, 2005, hlm. 56.

Teori-teori berlakunya hukum Islam di atas berpengaruh terhadap pemikiran politik hukum nasional yang memberikan ruang lebih terbuka bagi pemberlakuan hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia. Hal ini ditandai dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Pasal 10 ayat (1) dari Undang-Undang ini menyatakan bahwa badan peradilan dibagi ke dalam empat lingkungan, yaitu peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara.[100]15

Selanjutnya, hukum yang bernuansa Islam resmi menjadi hukum positif (*lex positiva*/*ius constitutum*) sejak diundangkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang kemudian dijabarkan dengan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975. Undang-Undang ini berlaku bagi seluruh rakyat Indonesia dari berbagai agama tetapi nuansa keislamannya sangat kental, sehingga tidak heran apabila dalam proses legislasinya terjadi pergumulan politik yang ditandai tarik-menarik antara kelompok yang pro dan yang kontra terhadap rumusan pasal-pasal yang dinilai krusial dan kontroversial sebagai pengaruh dari semangat deislamisasi hukum Islam di satu sisi, dan formalisasinya di sisi yang lain.

Dalam perkembangan berikutnya, diundangkanlah

---

[100] Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 selanjutnya diubah dengan Undang- Undang Nomor 35 Tahun 1999 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 14 Taun 1970 tentang Ketentuan Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Kemudian Undang- Undang ini diubah kembali dengan Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman dan diubah lagi dengan Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.[101]16 Sebenarnya, usaha untuk memantapkan kedudukan Peradilan Agama sudah lama dirintis oleh Departemen Agama (sekarang disebut Kementerian Agama). Kegiatan penyusunan Rancangan Undang-Undang tentang Peradilan Agama sudah dimulai sejak tahun 1961, namun secara konkret baru terlaksana pada tahun 1971 berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 15 Tahun 1970 Tentang Tata Cara Mempersiapkan Rancangan Undang-Undang dan Rancangan Peraturan Pemerintah. Setelah melalui pembahasan yang cukup lama, Undang-Undang tentang Peradilan Agama tersebut baru dapat diundangkan pada tanggal 29 Desember 1989.

Di antara pokok pikiran yang terdapat dalam pertimbangan diundangkannya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 adalah untuk menyeragamkan kompetensi atau kewenangan Pengadilan Agama antara Jawa-Madura dan luar Jawa-Madura. Dengan berlakunya Undang-Undang ini, maka kompetensi absolut Pengadilan Agama di seluruh Indonesia menjadi sama dalam kerangka sistem dan tata hukum nasional, berdasarkan Pancasila dan UUD 45. Kompetensi atau kewenangan Pengadilan Agama dinyatakan dalam pasal 49 ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989: Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang a). perkawinan b). kewarisan, wasiat dan

[101] Undang-Undang. Nomor.7 Tahun 1989 selanjutnya diubah dengan Undang- Undang.Nomor.3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang.Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan diubah lagi dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama.

hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam. c). wakaf dan shadaqah. Selanjutnya, ayat (2) dari UU tersebut di atas menyebutkan: Bidang perkawinan sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (1) huruf a ialah hal-hal yang diatur dalam atau berdasarkan undang-undang mengenai perkawinan yang berlaku. Bidang kewarisan sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (1) huruf b ialah penentuan siapa-siapa yang menjadi ahli waris, penentuan mengenai harta peninggalan, penentuan bagian masing-masing ahli waris dan melaksanakan pembagian harta peninggalan tersebut.

Agar dapat melaksanakan kewenangan yurisdiksi di atas, Pengadilan Agama memerlukan perangkat hukum material berupa hukum tertulis yang menjamin keseragaman putusan hukum. Secara materiil, memang telah ditetapkan 13 macam kitab untuk dijadikan rujukan dalam memutus perkara yang semuanya bermazhab Syafi'i, berdasarkan Surat Edaran Biro Peradilan Agama Nomor B/1/735 tanggal 18 Februari 1958 yang merupakan tindak lanjut Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di luar Jawa dan Madura.[102]

Tetapi, penetapan kitab standar tersebut belum dapat menjamin keseragaman putusan hukum, karena kitab-kitab tersebut masih mengandung bermacam pendapat

---

102 Kitab-kitab tersebut adalah: *Al-Bajuri*, *Fath al Mu'in*, *Syarqowi 'ala al-Tahrir*, *Qalyubi/Mahalli*, *Fath al-Wahhab* dengan *Syarah*-nya, *Tuhfah*, *Targhib al-Musytaq*, *Qawanin Syariyah li al-Sayyid Utsman ibn Yahya*, *Qawanin Syar'iyah li al-Sayyid Shadaqah Dahlan*, *Syamsuri fi al-Faraidl*, *Bughyah al- Mustarsyidin*, *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, *Mughni al-Muhtaj*. Lihat *Kompilasi Hukum Islamdi Indonesia*, Pengadilan Tinggi Agama Jawa Timur, 1995, hlm. 130.

para ahli hukum Islam, sungguh pun dari kalangan Syafi'iyah sendiri. Dalam kaitan ini, Munawir Syadzali mengatakan bahwa ada keanehan di Indonesia berkenaan dengan implementasi hukum Islam. Peradilan Agama sudah berusia sangat lama, namun hakimnya tidak memiliki buku standar yang dapat dijadikan rujukan yang sama seperti KUHP. Ini berakibat, jika para hakim agama menghadapi kasus yang harus diadili, maka rujukannya adalah berbagai kitab fiqh tanpa suatu standarisasi atau keseragaman. Akibat lanjutannya, praktis dalam kasus yang sama dapat lahir keputusan yang berbeda jika ditangani hakim yang berbeda.[103]18 Bertitik tolak dari realitas ini, keinginan untuk menyusun Kitab Hukum Islam dalam bentuk kompilasi dirasakan semakin mendesak. Ide penyusunan Kompilasi Hukum Islam timbul setelah berjalan dua setengah tahun Mahkamah Agung (MA) membina bidang teknis yustisial peradilan agama. Tugas pembinaan ini berdasarkan UU. No 14 Tahun 1970 yang menentukan bahwa pengaturan personil, keuangan, dan organisasi pengadilan pengadilan yang ada diserahkan kepada departemen masing-masing, sedangkan pengaturan teknis yustisial ditangani oleh Mahkamah Agung. Meskipun Undang-Undang tersebut telah ditetapkan pada tahun 1970, pelaksanaannya di lingkungan peradilan agama baru dapat dilakukan pada tahun 1983 setelah penandatanganan Surat Keputusan Bersama (SKB) oleh Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama.

---

[103] Lihat Munawir Syadzali, "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam", dalam Dadan Muttaqin (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 2.

SKB tersebut merupakan jalan pintas untuk tidak menunggu lahirnya ketentuan pelaksanaan Undang-Undang No 14 tahun 1970 bagi peradilan agama. Selama perjalanan dua setengah tahun itu, Mahkamah Agung menemukan beberapa hal yang perlu dibenahi. Di antaranya berhubungan dengan hukum yang diterapkan di lingkungan peradilan agama, yakni hukum Islam. Ada beberapa hal yang masih menjadi masalah:

1. Hukum Islam (fiqh) tersebar dalam sejumlah kitab karya para ahli fiqh (*fuqaha'*) beberapa abad yang lalu. Hampir dapat dipastikan bahwa dalam setiap masalah selalu ditemukan lebih dari satu pendapat (*qaul*). Adalah wajar apabila seseorang bertanya hukum Islam yang mana? Bagi pribadi ataupun kelompok tertentu, mungkin hal itu tidak perlu dipertanyakan karena telah jelas, mengingat masing-masing telah menganut paham tertentu. Ini adalah kenyataan tanpa mengingkari bahwa terjadinya perbedaan pendapat adalah rahmat bagi umat. Tetapi yang ditekankan di sini adalah bahwa untuk dapat diberlakukan di pengadilan, suatu peraturan, termasuk hukum Islam, harus jelas dan sama bagi semua orang. Dengan kata lain, harus ada kepastian hukum.
2. Bahwa dasar keputusan Pengadilan Agama adalah kitab-kitab fiqh. Hal ini membuka peluang bagi terjadinya pembangkangan, atau setidaknya keluhan, ketika pihak yang kalah perkara mempertanyakan penggunaan kitab/ pendapat yang tidak menguntungkan baginya

dengan menunjuk kitab/pendapat lain yang menawarkan penyelesaian yang berbeda. Bahkan di antara 13 kitab standar itu, ada yang telah jarang dipergunakan sebagai rujukan dan sering pula terjadi para hakim berselisih sesama mereka tentang pemilihan kitab rujukan tersebut. Hal demikian tidak terjadi di Pengadilan Umum, sebab setiap keputusan Pengadilan selalu dinyatakan sebagai pendapat Pengadilan, sekalipun mungkin seorang hakim setuju dengan pendapat pengarang sebuah buku yang mungkin pula mempengaruhi putusan yang dijatuhkannya.

3. Hal lain adalah bahwa fiqh yang digunakan zaman sekarang dibentuk jauh sebelum lahirnya paham kebangsaan. Ketika itu praktik ketatanegaraan Islam masih memakai konsep *umat*. Berbeda dengan paham kebangsaan, konsep *umat* menyatukan berbagai kelompok dalam masyarakat dengan tali agama. Paham kebangsaan baru lahir sesudah Perang Dunia I dan negara- negara Islam pun menganutnya, termasuk negara-negara di dunia Arab. Dengan demikian, sejumlah produk dan peristilahan yang dihasilkan sebelum lahirnya paham kebangsaan tidak bisa digunakan lagi karena perbedaan konteks.

Kondisi hukum Islam sebagaimana digambarkan di atas inilah yang kemudian mendorong Mahkamah Agung

menggagas pembentukan Kompilasi Hukum Islam.[104] Maka dibentuklah Tim Pelaksana Proyek dengan Surat Keputusan Bersama (SKB) Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama No 07/KMA/1985 dan No 25 Tahun 1985 Tanggal 25 Maret 1985.[105] Dengan kerja keras seluruh anggota tim, para ulama, dan cendekiawan yang terlibat di dalamnya maka tersusunlah Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang terdiri dari Buku I tentang perkawinan, Buku II tentang kewarisan, Buku III tentang perwakafan. Kemudian untuk memperoleh bentuk yuridisnya, Menteri Agama menyampaikan rumusan Kompilasi Hukum Islam tersebut kepada Presiden RI melalui surat tanggal 14 Maret 1988 Nomor MA/123/1988 Hal: Kompilasi Hukum Islam, dengan maksud memperoleh bentuk yuridis untuk digunakan dalam praktik di lingkungan Pengadilan Agama. Untuk itu, dikeluarkanlah Instruksi Presiden Nomor 01 Tahun 1991 Tanggal 10 Juni 1991 yang dalam diktumnya menyatakan: menginstruksikan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam yang terdiri dari Buku I tentang perkawinan, Buku II tentang kewarisan, dan Buku III tentang perwakafan sebagaimana telah diterima baik oleh para alim ulama Indonesia dalam lokakarya di Jakarta pada tanggal 25 Februari 1988 untuk digunakan oleh instansi pemerintahan dan oleh masyarakat yang memerlukannya. Dan untuk melaksanakan Instruksi Presiden tersebut, Menteri Agama mengeluarkan Surat Keputusan Nomor 154 Tahun 1991 Tanggal 22 Juni 1991.[106]

---

[104] Bustanul Arifin, *Gagasan dan Sasaran Kompilasi Hukum Islam*. Makalah, PTA JawaTimur,1995, 3-5.

[105] *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 137

[106] *Ibid*., 152-153.

Dari beberapa pokok pikiran yang melatarbelakangi lahirnya Kompilasi Hukum Islam sebagaimana tersebut di atas, dapatlah dipahami bahwa perumusan Kompilasi Hukum Islam itu dimaksudkan sebagai upaya pembaruan hukum Islam di Indonesia demi terwujudnya kepastian hukum Islam dan agar hukum Islam itu relevan dengan perkembangan zaman dalam konteks keindonesiaan, karena kitab-kitab fiqh yang disusun para ahli hukum Islam beberapa abad lalu yang menjadi rujukan para hakim di Pengadilan Agama diyakini tidak dapat menjamin terwujudnya dua hal di atas, sebab, sebagaimana telah disebutkan, kitab-kitab Fiqh itu berbentuk uraian-uraian yang mengandung pendapat-pendapat para ahli hukum Islam dengan segala perbedaannya, dan pada umumnya kitab-kitab tersebut disusun pada zaman di mana hukum Islam sedang mengalami stagnasi karena lemahnya semangat ijtihad di kalangan umat Islam. Begitu juga, ilmu pengetahuan yang berpengaruh besar terhadap kehidupan masyarakat masa itu belum semaju sekarang, sehingga relevansi kitab-kitab fiqh tersebut dengan kehidupan kontemporer masih perlu dipertanyakan.

Dalam perkembangan berikutnya, sejalan dengan tuntutan reformasi dan otonomi daerah, politik hukum yang dimainkan pemerintah Orde Reformasi semakin membuka peluang bagi legislasi hukum Islam baik di tingkat nasional maupun daerah yang tentu akan semakin memperkuat eksistensi hukum Islam di Indonesia. Dengan demikian hukum Islam di samping eksis sebagai ketentuan perundang-undangan juga eksis dalam bentuk norma yang mengatur prilaku umat Islam Indonesia

dalam kehidupan sehari-hari baik individual maupun sosial sekaligus sebagai bentuk pengamalan ajaran agama Islam yang diyakini kebenarannya.

C. Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional

Indonesia adalah sebuah negara kepulauan yang penduduknya sangat plural dari segi etnik, budaya, dan agama. Mayoritas penduduknya beragama Islam. Indonesia pernah dijajah oleh Belanda selama kurang lebih 350 tahun, masa yang cukup lama. Di samping itu Indonesia juga pernah dijajah oleh Spanyol, Portugis, Inggris, dan Jepang dalam waktu yang tidak terlalu lama dibandingkan dengan masa penjajahan Belanda. Dilihat dari pluralitas penduduk dan pengalaman sejarahnya sebagai negara jajahan, maka amat wajar apabila di Indonesia juga terdapat pluralitas sistem hukum. Di negara kita terdapat tiga sistem hukum, yaitu hukum adat, hukum Islam, dan hukum Barat. Penyebutan secara berturut-turut ini adalah berdasarkan usia masa berlakunya di Indonesia. Hukum adat merupakan hukum yang usianya paling tua di negara kita dibandingkan hukum-hukum yang lain. Sejak tahun 1927, hukum adat mulai dipelajari dan diperhatikan secara saksama dalam rangka pelaksanaan politik hukum pemerintah Belanda setelah dikukuhkannya teori *receptie* dalam peraturan yang berlaku saat itu.

Hukum Islam baru dikenal di Indonesia sejak agama Islam disebarkan di negara ini. Sejalan dengan pesatnya penyebaran agama Islam maka hukum Islampun semakin dikenal dan mengakar dalam kehidupan umat Islam Indonesia. Sebagai hukum yang bersumber dari agama,

hukum Islam akan mengalami problem politik ketika diformalisasikan pengamalannya dalam negara Indonesia yang sangat pluralistik ini, karena hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari agama Islam itu sendiri. Dan apabila masuk dalam tataran ideologi negara maka akan timbul problem politik. Lebih-lebih agama Islam dengan ajarannya yang sangat komprehensif dapat dipahami sebagai agama dan negara/politik(al-Islam din wa daulah). Pengalaman sejarah menunjukkan bahwa tarik menarik kepentingan antar kelompok agama telah mencapai titik klimaksnya dalam perdebatan perumusan dasar dan konstitusi negara Republik Indonesia yang pada akhirnya bermuara kepada suatu kompromi politik untuk menjaga persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.[107]

Indonesia secara konstitusional bukanlah negara Islam tetapi bukan juga negara sekuler yang memandang agama sebagai persoalan pribadi dan sama sekali terlepas dari negara. Suatu jalan tengah telah dicapai bangsa Indonesia untuk mengatasi kemelut ideologis dari gagasan menegenai suatu negara yang ingin mengakui suatu agama tertentu dan bersikap positif dan akomodatif terhadap agama lain.[23] Jalan tengah itu adalah penerimaan Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara yang dapat mempertemukan agama dan kepercayaan yang pluralistik, suku dan bahasa yang pluralistik pula dalam suatu kebersamaan, yang menurut Yunan Nasution merupakan hidayah Tuhan kepada bangsa Indonesia.[108] Franz Magnis

[107] Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 254.

[108] Yunan Nasution, *Islam dan Problema-problema Kemasyarakatan,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 193

Suseno dalam kaitan ini menulis bahwa Pancasila begitu tinggi dan mutlak nilainya bagi kelestarian bangsa dan negara Indonesia karena merupakan wahana dimana pelbagai suku, golongan, agama, kelompok budaya dan ras dapat hidup dan bekerjasama dalam usaha membangun kehidupan bersama tanpa adanya alienasi dari identitas mereka sendiri.[109]

Tentang relasi agama dan negara para teoretisi fiqh siyasi (politik Islam) merumuskan beberapa teori. Teori tersebut dapat dibedakan dalam tiga paradigma :

1. Paradigma integralistik, menyatakan bahwa agama dan negara itu menyatu (integral). Wilayah agama meliputi politik atau negara. Negara merupakan institusi politik dan keagamaan sekaligus, karenanya seorang kepala negara adalah pemegang kekuasaan politik dan agama sekaligus. Menurut paradigma ini pemerintahan diselenggarakan atas dasar kedaulatan Tuhan karena sesungguhnya kedaulatan itu berasal dari Tuhan itu sendiri.
2. Paradigma Sekularistik, paradigma ini menekankan pemisahan antara agama dan negara. Keduanya memiliki wilayah kerja masing masing yang tidak perlu saling mengintervensi. Agama adalah agama dan negara adalah negara.
3. Paradigma Mutual Simbiotik. Menurut paradigma ini relasi antara agama dan negara bersifat mutual simbiotik, artinya saling membutuhkan satu

[109] Franz Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm, 113

> sama lain. Dalam hal ini agama membutuhkan negara, karena dengan kekuatan negara agama bisa berkembang. Demikian juga negara membutuhkan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dengan bimbingan etika dan moral agama.[26]

Paradigma tentang relasi agama dan negara yang dianut di Indonesia adalah yang terakhir yaitu paradigma mutual simbiotik. Negara memiliki dasar negara Pancasila. Sila pertama adalah Ketuhanan yang Maha Esa. Sila ini menunjukkan bahwa agama di Indonesia mempunyai posisi strategis dan amat penting yang berarti bahwa seluruh warga negara Indonesia haruslah memeluk suatu agama tertentu dan dijamin kebebasannya dalam memilih dan mengamalkan ajaran agamanya.Kendatipun Indonesia bukan negara agama tapi posisi agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara menjadi acuan moral yang sangat fundamental, dan bahkan sila yang pertama dari Pancasila itu melandasi sila-sila yang lain yaitu Kemanusian yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmah Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan Perwakilan dan Keadilan bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Selanjutnya Pasal 29 ayat (2) UUD 45 tentang Agama menegaskan bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaan itu. Hukum Islam merupakan bagian yang penting dari agama Islam, karenanya pengamalan hukum Islam oleh orang Islam merupakan bentuk pengamalan ajaran agama sekaligus yang juga

merupakan hak-hak rakyat yang harus memperoleh perlindungan dari negara sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 28A sampai dengan Pasal 28J UUD 45.

Umat Islam di Indonesia secara kuantitatif adalah mayoritas yang berarti bahwa komposisi penduduk negara ini kebanyakan beragama Islam. Konsekuensi logis dari realitas sosial ini adalah bahwa aspirasi mayoritas penduduk Indonensia adalah menghendaki berlakunya hukum Islam dalam kehidupan mereka sebagai hukum yang bersumber dari agama yang kebenarannya tidak diragukan lagi, maka wajar apabila hukum Islam menjadi rujukan sebagai bahan hukum nasional yang sangat penting yang harus diacu dalam legislasi hukum nasional, karena menurut teori *sosiological yurisprudence* yang dikemukakan oleh Eugen Ehrlich bahwa hukum yang baik (ideal) itu adalah hukum yang dasar pembentukannya berasal dari dan sesuai dengan kenyataan hukum dalam masyarakat.

Kenyataan hukum ini disebut dengan *living law* dan *Just law* yang merupakan kata kunci dalam teorinya. Suatu hukum dapat disebut sebagai *living law* (hukum yang hidup) dalam masyarakat apabila hukum itu berlaku secara yuridis, sosiologis dan filosofis.[28] Sungguhpun hukum Islam telah menjadi hukum yang hidup (*living law*) dalam masyarakat Indonesia tetapi formalisasinya sebagai sebuah Undang-undang membutuhkan dukungan politik lebih lanjut. Sejak bergulirnya Orde Reformasi, konstelasi politik hukum pemerintah telah mengalami perubahan yang sangat signifikan dari sebelumnya di zaman Orde Baru yang cenderung mengebiri hak- hak rakyat. Momentum baru itu memungkinkan aspirasi umat

Islam yang menginginkan formalisasi hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara semakin mendapat ruang terbuka. Realitas ini tidak hanya terjadi di Indonesia dan dalam era kontemporer ini saja, tapi telah menjadi sebuah realitas di berbagai belahan dunia dan telah sejak lama terjadi. Dalam konteks ini, Muhammad Khalid Masud menyatakan bahwa tuntutan untuk menerapkan hukum Islam (syari'ah) sebagai hukum negara telah menjadi subjek perdebatan selama hampir dua abad. Intensitas perdebatan itu meningkat dalam abad kedua puluh selama proses pembentukan negara di dunia Islam. Lebih-lebih belakangan ini migrasi masyarakat muslim telah membawa perdebatan perdebatan ini ke benua Eropa, Amerika Utara dan Amerika Selatan.

Politik hukum pemerintah Orde Reformasi terlihat lebih akomodatif terhadap aspirasi umat Islam, sejalan dengan semangat reformasi yang menuntut kebebasan dan jaminan hak-kak rakyat secara umum. Indikator yang meunjukkan bahwa politik hukum pemerintah lebih akomodatif adalah semakin banyaknya legislasi peraturan perundang-undangan yang bernuansa Islami dalam era reformasi,[30]misalnya diundangkannya Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, Undang-Undang Nomor 36 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Undang- Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh, Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syari'ah Negara, Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syari'ah,

Peraturan Mahkamah Agung RI Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah dan lain-lain.

Pemberlakuan peraturan perundang-undangan yang bernuansa Islam di atas menunjukkan bahwa hukum Islam telah menjadi bagian integral dari hukum Nasional. Dengan kemandirian dan kekuatan wibawanya, hukum Islam diakui eksistensinya oleh sistem hukum Nasional dan diberi status sebagai hukum Nasional. Norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan hukum Nasional bahkan hukum Islam diakui sebagai bahan utama dan sumber utama hukum Nasional. Dalam era reformasi sekarang ini eksistensi hukum Islam diakui memiliki kekuatan tersendiri yang wujudnya bisa diaktualisasikan dalam bentuk legislasi, yurisprudensi dan kesadaran hukum masyarakat Indonesia (*teori eksistensi komprehensif*).

Selain sistem hukum adat dan hukum Islam sebagaimana telah dijelaskan di atas, di Indonesia juga berlaku hukum Barat. Indonesia sebagai negara jajahan Belanda dalam kurun waktu yang cukup lama wajar apabila sistem hukumnya juga dipengaruhi oleh sistem hukum Belanda (*civil law*). Hingga sekarang, masih banyak hukum Belanda yang berlaku di Indonesia. Upaya untuk mewujudkan hukum nasional yang meng-Indonesia sampai sekarang masih sangat minim hasilnya, dan masih lebih sebagai sebuah retorika politik. Ini berarti bahwa bangsa Indonesia yang sudah merdeka lebih setengah abad belum mampu membangun jati dirinya dari aspek hukum. Hal ini menjadi tugas berat para ahli hukum kita untuk dapat mereformasi hukum-hukum peninggalan penjajah yang tidak sesuai dengan nilai-nilai dan karakter serta budaya bangsa Indonesia.

Ketiga sistem hukum tersebut di atas yaitu sistem hukum adat, sistem hukum Islam dan sistem hukum Barat sejak awal keberadaannya di Indonesia saling bersaing satu sama lain dalam mempertahankan eksistensinya di negara kita dan momentum akhir dari persaingan itu sangat ditentukan oleh kepentingan politik hukum pemerintah yang sedang berkuasa yang tentu berbeda dalam setiap orde pemerintahan, dan persaingan tersebut masih terus berlansung hingga sekarang dan mungkin sampai akhir zaman. Sungguhpun ketiga sistem hukum itu saling bersaing tetapi di antara ketiganya terdapat persinggungan, terutama hukum Islam yang mempunyai karakter inklusif dan akomodatif misalnya dengan doktrinnya bahwa adat/ kebiasaan dapat dijadikan sumber hukum sepanjang adat/ kebiasaan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

D. Prospek Hukum Islam di Indonesia

Membaca prospek hukum Islam di Indonesia kita dapat menggunakan analisis SWOT dengan melihat secara obyektif kekuatan, kelemahan, peluang dan tantangan/ ancaman hukum Islam.

Kekuatan hukum Islam di Indonesia antara lain berupa:

1. Dukungan umat Islam yang secara kuantitatif merupakan kelompok mayoritas dari aspek agama. Dukungan umat Islam tersebut akan mengelaborasi dalam bentuk kuatnya aspirasi hukum umat Islam dalam mempengaruhi proses

legislasi secara signifikan. Dan aspirasi hukum mereka itu tentu haruslah direspon secara serius oleh parlemen atau pemerintah. Dalam era reformasi sekarang ini umat Islam sudah mulai merasa bebas menyuarakan aspirasinya untuk menuntut pemberlakuan hukum Islam, atau paling tidak, wacana-wacana hukum Islam sudah semakin sering mengemuka dalam tataran publik. Bagi umat Islam tidak ada pilihan selain meyakini bahwa mengamalkan hukum Islam dalam kehidupan keseharian mereka adalah berarti mengamalkan ajaran agama Islam itu sendiri secara total.

2. Hukum Islam secara substansial mempunyai karakter dinamis, elastis dan fleksibel yang didukung oleh prinsip-prinsip dan asas- asas yang dimilikinya. Walaupun hukum Islam bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah dan pertama kali diturunkan di Jazirah Arab tetapi karena Islam sebagai agama universal maka hukum- hukum yang dikandungnya diyakini akan selalu relevan dan sesuai dengan kebutuhan umat manusia dimana saja berada di belahan bumi ini. Di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah terdapat ketentuan-ketentuan yang sebagian berlaku tetap dan abadi dan sebagian yang lain dimungkinkan berubah dan dapat menyesuaikan dengan tuntutan tempat, zaman dan lingkungan yang kesemuanya dapat diketahui melalui aktivitas ijtihad. Dalam konteks Indonesia, sangat

dimungkinkan didesain fiqh bercorak Indonesia.

3. Hukum Islam bersumber dari wahyu Allah yang Maha Mengetahui kebutuhan umat manusia. Karena itu ketentuan hukum Allah itu kita yakini sangat sempurna dan efektif serta lebih dapat menjamin keadilan yang dibutuhkan manusia dibanding hukum buatan manusia. Hukum Islam tidak hanya diproyeksikan untuk kehidupan di dunia saja tapi juga untuk kehidupan di akhirat kelak. Bukti empirik menunjukkan bahwa pemberlakuan hukum Islam (hukum pidana Islam) di Arab Saudi berjalan efektif dan dapat menekan angka kejahatan sampai pada titik yang sangat rendah. Freda Adler, seorang profesor dari negeri Paman Sam memasukkan negeri ini sebagai salah satu dari sepuluh negara dengan predikat negara negara terkecil angka kejahatannya dibanding negara-negara lain di dunia. Demikian juga hasil penelitian Souryal, seorang guru besar sistem peradilan pidana dari Sam Houston State University, Texas Amerika Serikat menunjukkan fakta empirik yang sama bahwa Arab Saudi merupakan negara yang terendah angka kejahatannya dibanding negara lain yang tidak menerapkan hukum Islam.

Hukum Islam disamping mempunyai kekuatan sebagaimana tersebut di atas juga mempunyai kelemahan dalam arti non-substantif, antara lain meliputi:

1. Hukum Islam, sungguhpun didukung oleh umat Islam yang merupakan kelompok terbesar di

negara kita tapi kebanyakan dari mereka masih tergolong awam terhadap hukum Islam. Sarjana-sarjana hukum di negara kita sungguhpun beragama Islam tidak banyak yang memahami substansi hukum Islam dan filsafatnya. Mereka lebih banyak mempelajari teori hukum Barat yang memiliki asas-asas dan prinsip-prinsip serta filosofi yang tentu berbeda, lebih-lebih di kebanyakan fakultas hukum umum mata kuliah hukum Islam diajarkan hanya sebagai pelengkap bukan mata kuliah pokok. Hal ini merupakan sebuah ironi dari kebesaran kuantitatif umat Islam di Indonesia.

2. Hukum Islam di Indonesia tersebar dalam kitab-kitab klasik yang kebanyakan dikarang oleh ulama-ulama Timur Tengah. Dan tidak jarang rumusan-rumusannya masih merupakan perdebatan- perdebatan atau madzhab-madzhab yang sangat variatif bahakan kontradiktif. Maka agar hukum Islam yang kondisinya seperti itu layak menjadi aturan perundang-undangan, diperlukan kerja keras dan serius dari para teoretisi hukum Islam untuk dapat menformulasikannya sedemikian rupa agar dapat dihasilkan kepastian hukum sesuai rasa keadilan rakyat Indonesia.

Adapun peluang bagi hukum Islam untuk dapat eksis di negara kita dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Indonesia memiliki dasar negara Pancasila. Sila pertama Ketuhanan yang Maha Esa. Sila ini menjadi landasan fundamental bagi

eksistensi agama Islam dan hukum-hukum yang menyertainya. Dari sila pertama ini selanjutnya diderivasikan Pasal 29 ayat (2) UUD 45, tentang agama dan Pasal 28A sampai dengan Pasal 28J UUD 45 tentang hak asasi manusia. Semua ketentuan ini menjamin pengamalan ajaran agama oleh setiap warga negara termasuk penerapan hukum agama dan bahwa hal tersebut merupakan hak asasi yang harus mendapat perlindungan dari negara.

2. Pemberlakuan otonomi daerah di Indonesia membuka ruang bagi penyaluran aspirasi hukum masyarakat di tingkat lokal secara *bottom up* sehingga dimungkinkan munculnya perda-perda yang bernuansa Islam sesuai kebutuhan masyarakat.
3. Pada perkembangan terakhir ini muncul dinamika di tengah masyarakat yang menunjukkan bahwa suatu yang berbasis syari'ah semakin *marketable*. Sebagai contoh, perbankan syari'ah, asuransi syari'ah, gadai syari'ah, MLM syari'ah, rumah sakit syari'ah, swalayan syari'ah dan lain lain, sehingga tidak heran apabila layanan syari'ah bermunculan di mana-mana dan bahkan dijadikan muatan iklan. Fenomena ini tentu memberi peluang baik bagi hukum Islam untuk dapat eksis dalam kehidupan masyarakat.

Di samping peluang sebagaimana tersebut di atas, hukum Islam juga dihadapkan kepada tantangan atau ancaman yang tidak ringan, antara lain:

1. Faham-faham atau ideologi-ideologi yang banyak mempengaruhi jalan pikiran sebagian masyarakat yang menekankan kebebasan dan pembelaan atas hak-hak asasi manusia (HAM) yang dasar filosofisnya bertentangan dengan ajaran agama. Tantangan atau ancaman ini akan terasa berat apabila berkenaan dengan pemberlakuan hukum pidana Islam yang selama ini distigmakan tidak humanis, barbarian, sadis dan kolot.
2. Kecemburuan dari kelompok non Islam yang kurang memahami sistem hukum Nasional dan posisi Islam dalam sistem kehidupan berbangsa dan bernegara, terutama mereka yang mengkhawatirkan timbulnya Islamisasi dalam semua aspek kehidupan dan bergesernya Indonesia dari negara Pancasila ke negara Islam yang akan membuat mereka menjadi kelompok marginal di bumi Indonesia ini.

Memperhatikan kekuatan dan peluang hukum Islam di Indonesia dengan membandingkannya terhadap kelemahan dan tantangan atau ancaman yang dihadapinya maka dapatlah ditarik sebuah kesimpulan bahwa hukum Islam mempunyai prospek yang memberikan harapan di Indonesia, sekalipun dengan sebuah catatan. Kesimpulan itu didukung oleh analisis sebagai berikut :

1. Kekuatan hukum Islam dan peluang yang dimilikinya di Indonesia sangat signifikan dalam menentukan prospek hukum Islam karena kekuatan dan peluang itu berbasis dukungan umat Islam yang secara kuantitatif mayoritas,

dan landasan ideologis- konstitusional yang sangat fundamental.

2. Kelemahan dan tantangan/ancaman yang dihadapi hukum Islam di Indonesia hanyalah bersifat persepsional bukan fundamental. Persepsi masyarakat tentang hukum Islam akan selalu dinamis sejalan tingkat pengetahuan, kesadaran beragama dan perkembangan budaya bangsa.

Sungguhpun demikian, catatan yang perlu dikemukakan dalam konteks ini adalah bahwa apabila hukum Islam itu mengenai hukum pidana Islam maka pemberlakuannya di Indonesia masih membutuhkan perjuangan yang tidak ringan. Ada beberapa kendala yang menghadang antara lain :

a. Kendala kultural atau sosiologis, yaitu adanya sebagian umat Islam yang belum bisa menerima pemberlakuan hukum pidana Islam karena kesenjangan nilai-nilai kultural dan sosiologis yang terjadi di Indonesia.
b. Kendala ideologis, yaitu banyaknya pandangan negatif terhadap hukum pidana Islam dan meragukan efektivitas penerapannya.
c. Kendala filosofis, berupa tuduhan bahwa hukum pidana Islam tidak adil, bahkan kejam, ketinggalan zaman dan bertentangan dengan cita hukum Nasional.
d. Kendala yuridis, tercermin dari belum adanya ketentuan hukum pidana positif yang bersumber dari syariat Islam.

e. Kendala akademik, terlihat dari belum meluasnya kajian hukum pidana Islam di sekolah atau di perguruan tinggi
f. Kendala struktural yang terlihat dari belum adanya struktur hukum yang dapat mendukung penerapan hukum pidana Islam.
g. Kendala referensi ilmiah, tercermin dari kurang banyaknya literatur ilmiah yang mengkaji hukum pidana Islam secara filosofis.
h. Kendala politis, terlihat dari belum memadainya kekuatan politik umat Islam untuk meloloskan pemberlakuan hukum pidana Islam melalui proses politik.
i. Kendala-kendala diatas menggambarkan betapa formalisasi hukum pidana Islam di Indonesia masih memerlukan perjuangan yang amat berat dan aksi nyata yang terprogram dan sistematik.

Daftar Pustaka

Ali, Muhamad Daud. (1991). "*Hukum Islam, Peradilan dan Masalahnya*", dalam *Hukum Islam di Indonesia , Pemikiran dan Praktik*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

Arifin, Bustanul. (1995). *Gagasan dan Sasaran Kompilasi Hukum Islam*.

Makalah. PTA Jawa Timur.

Fuad, Mahsun. 2005). *Hukum Islam Indonesia*. Yogyakarta: LKiS. Haidar, Ali. (1994). *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Ichtijanto. (1991). “Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia”, dalam Tjun Suryaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: Rosda Karya.

______. (1996). “Prospek Peradilan Agama Sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia”, dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press.

Jazuni. (2005). *Legislasi Hukum Islam di Indonesia.* Bandung: PT.Citra Aditya Bakti.

Kamaruzzaman. (2001). *Relasi Islam dan Negara*. Magelang: Indonesia Tera.

Lukito, Ratno. (1998) *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*. Jakarta: INIS.

Manan, Abdul. (2006). *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada.

Masud, Muhammad Khalid, Pencarian Landasan Normatif Syariah Para Ahli Hukum Islam dalam *Dinamika Kontemporer Dalam Masyarakat Islam,* dihimpun oleh Dick van der Meij. (2003). terj. Soemardi. Jakarta: INIS.

MD, Moh.Mahfud. (1998). *Politik Hukum di Indonesia,*Cet.I. Jakarta: LP3ES.

Nasution, Yunan. (1988). *Islam dan Problema-problema Kemasyarakatan.* Jakarta: Bulan Bintang.

Nuruddin, Amiur dkk. (2004). *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.

Rasyidi, Lili & Rasyidi, Ira. (2001). *Dasar dasar Filsafat dan Teori Hukum*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti.

Santoso, Topo. (2003). *Membumikan Hukum Pidana Islam.* Jakarta: Gema Insani.

Schacht, Joseph. (2003). *an Introduction to Islamic Law,* terj. Joko Supomo. Yogyakarta: Islamika.

Soekanto, Soerjono & Abdullah, Mustafa. (1987). *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat.* Jakarta: Rajawali.

Suryanegara, Ahmad Mansur. (1995). *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Suseno, Franz Magnis. (2000). *Kuasa dan Moral.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Syadzali, Munawir, "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam", dalam Dadan Muttaqin (ed.). (1999). *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.

Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 selanjutnya diubah dengan Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 14 Taun 1970 tentang Ketentuan Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Kemudian Undang-Undang ini diubah kembali dengan Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman dan diubah lagi dengan Undang- Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

Undang-Undang. Nomor 7 Tahun 1989 selanjutnya diubah dengan Undang-Undang.Nomor.3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang.Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan diubah lagi dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama.

Kitab-kitab tersebut adalah: *Al-Bajuri*, *Fath al Mu'in*, *Syarqowi 'ala al- Tahrir*, *Qalyubi/Mahalli*, *Fath al-Wahhab* dengan *Syarah*-nya, *Tuhfah*, *Targhib al-Musytaq*, *Qawanin Syariyah li al-Sayyid Utsman ibn Yahya*, *Qawanin Syar'iyah li al-Sayyid Shadaqah Dahlan*, *Syamsuri fi al-Faraidl*, *Bughyah al- Mustarsyidin*, *al-Fiqh Ala al Madzahib al-Arba'ah*, *Mughni al-Muhtaj*. Lihat *Kompilasi Hukum Islamdi Indonesia*, Pengadilan Tinggi Agama Jawa Timur, 1995.

Kompilasi Hukum Islam di Indonesia



BAGIAN VI

KONTROVERSI MASHLAHAH PERSPEKTIF NAJM AL-DIN AL-THUFI AL-HANBALI

A. Pendahuluan

Dalam teori hukum Islam mashlahah mempunyai kedudukan yang amat penting. Mashlahah dapat dipandang sebagai tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*). Sebagai sebuah tujuan, mashlahah harus dapat dicapai dari penerapan hukum Islam baik hukum yang bersumber dari Al-Qur'an maupun Hadits Nabi. Tanpa mashlahah, hukum itu tidak lebih dari sebuah rangkaian kata-kata normatif yang tidak bermakna yang pada saatnya akan digugat oleh logika akal sehat dan kemanusiaan. Dengan demikian, mashlahah sebagai tujuan hukum pada hakikatnya akan memberikan makna substantif bagi hukum itu sendiri. Allah dalam Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa terutusnya Nabi Muhammad tidak lain hanyalah sebagai rahmat bagi semesta alam. Allah dalam

hal ini menghubungkan kerasulan Nabi Muhammad dengan pencapaian rahmat. Kata rahmat di sini berarti belas kasih atau kasih sayang yang direpresentasikan dalam bentuk mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan bagi semua. Jadi mashlahah yang menjadi tujuan hukum Islam tidak lain adalah ekspresi dari belas kasih atau kasih sayang Allah kepada umat manusia.

Selain sebagai tujuan hukum, mashlahah juga dapat dipandang sebagai perinsip atau dasar penetapan hukum (*tasyari'*). Dalam teori hukum Islam terdapat prinsip atau dasar yang melandasi setiap penetapan hukum yaitu prinsip meniadakan kesulitan (*masyaqqah*) dan prinsip menjamin kemaslahatan manusia secara umum serta mewujudkan keadilan yang menyeluruh.[110]1Prinsip atau dasar ini nelandasi semua ketentuan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits, dalam arti, bahwa semua ketentuan hukum di dalam kedua sumber pokok ini baik ijtihadi maupun non ijtihadi ditetapkan dengan memperhatikan atau mempertimbangkan sepenuhnya prinsip atau dasar di atas.

Lebih dari itu mashlahah juga dipandang sebagai sumber hukum, dalam arti bahwa dari pertimbangan mashlahah itulah hukum diistinbatkan (diproduksi). Konsep mashlahah sebagai sumber hukum ini dikembangkan secara intensif dalam tradisi pemikiran madzhab Maliki yang populer dengan sebutan mashlahah mursalah atau istishlah. Sedangkan madzhab-madzhab fiqh yang lain dalam memperhatikan mashlahah tidak

[110] 1 Muhammad Yusuf Musa, t.t. *Al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami,* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi), hlm. 127

menyebutnya dengan term mashlahah mursalah atau istishlah tapi menggunakan term lain seperti istihsan dalam mdzhab Hanafi dan qiyas dalam madzhab Syafi'i.

Karena begitu penting kedudukan mashlahah dalam teori hukum Islam maka tidak mengherankan apabila terdapat ulama yang memposisikan mashlahah lebih unggul dari Al-Qur'an dan Hadits ketika terjadi kontradiksi. Diantaranya adalah Najm al-Din al-Thufi al-Hanbali yang memaparkan pemikirannya tentang persolan ini dalam kitabnya *Syarh al-Arbain al-Nawawiyah* saat ia menjelaskan pengertian hadits yang ke 32 dari koleksi hadits karya Imam al-Nawawi. Pemikiran al- Thufi ini menimbulkan kontroversi dan polemik di kalangan ulama Ushul-Fiqh sehingga diperlukan kajian lebih mendalam untuk mendudukkan persoalan ini pada proporsinya.

Kitab karya al-Thufi *Syarh al-Arbain al-Nawawiyah* sebagaimana tersebut diatas tidak berhasil penulis dapatkan, tetapi Abd al-Wahhab Khallaf dalam kitabnya *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima la Nass fihi* melampirkan secara lengkap teks Risalah al-Thufi itu dan teks ini penulis pergunakan sebagai sumber primer kajian ini karena dipandang cukup representatif dan otoritatif.

B. Najm Al-Din al-Thufi Al-Hanbali

Nama lengkap al-Thufi adalah Sulaiman ibn Abd al-Qawi ibn Abd al-Karim ibn Said al-Thufi al-Baghdadi al-Hanbali yang kemudian mendapat nama laqab Najm al-Din. Ia dilahirkan dan dibesarkan di Thufi sebuah

desa di kawasan Baghdad Irak pada tahun 673 H.[111] Dalam menentukan tahun kelahiran Thufi, para peneliti biografinya berbeda pendapat sebagaimana juga dalam menentukan tahun wafatnya. Ibnu Hajar menetapkan kelahiran Thufi pada tahun 657 H. Ibnu Rajab dan Ibn al-Imad menyatakan Thufi dilahirkan pada tahun 670 lebih.[112] Thufi selanjutnya wafat tahun 716 H di Mekkah. (Khallaf, 1972: 97) Menurut al-Suyuthi Thufi wafat tahun 711 H. sedangkan al-Shafadi mencatat Thufi wafat tahun 710 H.[113]

Thufi memperoleh pendidikan di desa dimana ia dilahirkan dan dibesarkan. Ia belajar dan berguru kepada ulama setempat. Dalam waktu yang tidak terlalu lama ia berhasil menghafal dua kitab yaitu kitab *Mukhtashar* karya Imam al-Khiraqi dalam ilmu fiqh dan kitab *al- Luma'* karya Ibnu Jani al-Mushili dalam ilmu gramatika. Berikutnya Thufi juga berguru kepada ulama-ulama di Sharshar, diantaranya Syekh Zain al-din Ali ibn Muhammad al-Sharshari, seorang ulama ahli fiqh bermadzhab Hanbali yang terkenal dengan sebutan Ibn al-Buqi. Selanjutnya Thufi pindah ke kota Baghdad dan disana ia menghafal kitab *Muharrar* karya Ibn Taimiyah dalam ilmu Fiqh. Kitab ini kemudian didalaminya di bawah bimbingan Syekh Taqiy al-Din al-Zarirati. Disamping mendalami Fiqh ia juga mendalami ilmu-ilmu lain seperti Bahasa Arab dan ilmu-ilmunya, Ushul-Fiqh, ilmu Hadits dan lain-lain.[114]5

---

111 Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami Fima La Nass Fih*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), hlm. 96.

112 Musthafa Zayd, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami*. (t.tp: Daral-Fikr al-Arabi, 1964), hlm. 68.

113 *Ibid.*

114 *Ibid.*, hlm. 70-71

Pengalaman belajar Thufi tidak berhenti sampai disini. Setelah memperoleh ilmu dari guru-gurunya di Baghdad ia kemudian melanjutkan pendidikannya di Damskus dan berguru kepada Ibn Taimiyah, selanjutnya pindah ke Mesir dan berguru kepada Abu Hayyan al-Nahwi mendalami kitab *Mukhtashar kitab Sibawaih* karya Abu Hayyan sendiri.[115]

Oleh para penulis biografinya, Thufi digambarkan sebagai sosok ulama yang genius, tekun dan memiliki semangat belajar yang tinggi, senang meneliti untuk menemukan teori-teori keilmuan, berfikir bebas, kritis, berani dalam mengekspresikan pendapatnya.[116] Thufi tergolong ulama produktif. Ia menghasilkan karya- karya yang tidak sedikit, tidak hanya dalam ilmu Ushul-Fiqh, tapi dalam berbagai bidang ilmu yang lain seperti Ulum al-Qur'an, Hadits, ilmu Tauhid, Bahasa dan kesusastraannya. Karena itu, pemikirannya banyak memberikan kontribusi terhadap perkembangan pemikiran dan keilmuan Islam pada masa itu. Karya-karya Thufi dalam ilmu Ushul Fiqh yang terkenal diantaranya: *Mukhtashar al-Raudlah al-Qudamiyah* dan *Syarahnya, Mukhtasahar al-Hashil, Muktashar al-Mahshul, Mi'raj al-Wushul ila Ilm al-Ushul,*dan *Al-Dzari'ah ila Ma'rifat Asrar al- Syari'ah.*[117]

Sebagai ulama yang produktif, Thufi tidak hanya menulis, tapi juga ditulis. Banyak ulama yang tertarik memberikan respon dan kounter terhadap pemikirannya yang dinilai kontroversial, diantaranya Syekh Jamal al-Din

---

[115] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...*, hlm. 97.
[116] Musthafa Zayd, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami...*, hlm. 89.
[117] *Ibid.*, hlm. 92

al-Qasimi, seorang ulama Damaskus yang secara khusus menulis pemikiran Thufi dalam mashlahah. Begitu juga Musthafa Zayd, Abd al-Wahhab Khallaf, Abu Zahrah dan lain lain. Selain itu karena pemikirannya yang kritis, Thufi dikenal sebagai penganut Syi'ah,[118] karenanya maka di akhir perjalanan hidupnya, Thufi mengalami masa-masa pahit dengan menjalani hukuman takzir dan bahkan sempat dipenjara sebelum akhirnya meninggal di Mekkah.[119]

C. Pemikiran Al-Thufi Tentang Mashlahah

1. Pengertian Mashlahah

Kata mashlahah adalah semakna dengan manfaat. Menurut Ibn Mandhur dalam Lisan al-Arab kata mashlahah juga semakna dengan kata shalah, bentuk tunggal dari kata mashalih. Dengan demikian setiap sesuatu yang mengandung manfaat baik dengan cara menarik sesuatu yang menguntungkan atau menangkal sesuatu yang merugikan dapat disebut mashlahah.[120]Secara terminologis syar'i mashlahah dapat diartikan sebuah manfaat yang

[118] Tentang apakah Thufi seorang penganut Syi'ah atau bukan, Musthafa Zayd menulis bahwa sangat tidak masuk akal kalau Thufi dituduh penganut Syiah karena dalam kenyataannya ia menerima hadits-hadits dalam Koleksi 40 Hadits karya Imam al-Nawawi padahal perawi-perawinya bukanlah dari keluarga Nabi. Sebagaimana kita ketahui bahwa orang-orang Syi'ah tidak akan menerima hadits kecuali berdasarkan riwayat keluarga Nabi. Di samping itu juga sangat tidak masuk akal pula apabila karya-karya Thufi dalam bidang Ushul al-Fiqh dan Fiqh yang ditulis berdasarkan madzhab Imam Ahmad ibn Hanbal kemudian ia dituduh penganut Syi'ah. Lihat *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami...,* hlm. 88.

[119] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...,* hlm. 97.

[120] Ibn Mandhur, *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Shadir, . 1990), hlm. 517

dikehendaki oleh Allah untuk para hambaNya berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda dengan tingkat signifikansi yang berbeda satu sama lain. Manfaat itu berarti suatu kenikmatan atau sesuatu yang dapat menjadi instrumen untuk mencapai kenikmatan tersebut. Begitu juga upaya mempertahankannya dengan menangkal hal-hal yang dapat merugikan.[121]Menurut Abdullah ibn Abd al-Muhsin al-Turki yang menulis karya tentang Ushul al-Fiqh Madzhab Imam Ahmad ibn Hanbal, mashlahah adalah sesuatu yang menjadi landasan penetapan hukum yang dapat menarik manfaat dan menangkal kerugian bagi manusia. Para ulama membagi mashlahah ke dalam tiga macam yaitu mashlahah yang secara jelas diakui oleh al-Qur'an dan Hadits, kedua, mashlahah yang secara jelas ditolak oleh nash tersebut dan ketiga, mashlahah yang tidak jelas diakui atau ditolak oleh nash itu tapi mempertimbangkannya sebagai landasan penetapan hukum dapat diterima oleh akal sehat. Dan inilah yang disebut dengan *mashalih mursalah*.[122]

Dalam menjelaskan pengertian mashlahah, Thufi mempunyai pandangan yang berbeda dari kebanyakan ulama. Ia tidak mendefisikannya secara jelas, hanya ia menulis bahwa yang dimaksud dengan mashlahah adalah mengimplementasikan nash (al-Qur'an dan Hadits) dan ijma' dalam bidang ibadah dan hukum-hukum yang ditentukan kadarnya dan mengimplementasikan

---

[121] Said Ramadlan al-Buthi, *Dhawabit al-Mashlahah*, (t.tp. Muassasah al-Risalah, 1973), hlm. 23

[122] Abdullah ibn Abd al-Muhsin Al-Turki, *Ushul Madzhab al-Imam Ahmad* Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditash, 1980), hlm. 413.

mashlahah dalam bidang muamalah dan hukum-hukum sejenis lainnya.[123]

2. Landasan Filosofis Hukum Mashlahah

Thufi mengemukakan pemikirannya tentang mashlahah ketika ia menjabarkan kandungan hadits Nabi yang ke 32 dari Koleksi 40 Hadits karya Imam Nawawi dalam kitabnya yang berjudul *Syarh al- Arbain al-Nawawiyah*. Hadits itu riwayat Abu Said Saad ibn Malik ibn Sinan al-Khudri bahwa Rasulullah bersabda: *La dlarar wa la dlirar* (tidak boleh berbuat sesuatu yang membahayakan kepada orang lain dan tidak boleh pula saling berbuat sesuatu yang membahayakan satu sama lain). Hadits ini berkualitas *hasan*. Ibn Majah dan al-Dar al-Quthni meriwayatkannya secara *musnad*. Sedangkan Malik dalam kitabnya *al-Muwaththa'* meriwayatkannya secara *mursal* dari Amr ibn Yahya dari ayahnya dari Nabi Muhammad saw tanpa menyebut Abu Said. Sungguhpun demikian hadits ini memiliki sanad yang saling memperkuat satu sama lain.[124]

Thufi menyatakan bahwa hadits diatas menjadi landasan kuat berlakunya mashlahah sebagai sumber hukum Islam. Walaupun hadits itu berkualitas *hasan* atau bahkan *hadits mursal* dalam riwayat Malik ia tetap dapat diberlakukan karena terdapat dalil pendukung (*syahid*) baik dari al-Qur'an maupun Hadits itu sendiri. Thufi selanjutnya menjelaskan pengertian *la dlarar* dan *la dlirar*.

---

[123] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...*, hlm. 110.

[124] Yahya ibn Syaraf al-Din Al-Nawawy, Syirkah Maktabah wa al-Mathbaah Salim (Surabaya: *Syarh al-Arbain al-Nawawiyah*, t.t.), hlm. 87.

Yang dimaksud dengan kata *dlarar* adalah menimpakan sesuatu yang membahayakan (*mafsadah*) kepada orang lain secara umum, sedangkan yang dimaksud dengan kata *dlirar* adalah menimpakan sesuatu yang membahayakan kepada orang lain karena adanya tindakan membahayakan yang mendahului yang dilakukan oleh orang lain itu.[125]16 Dalam menjelaskan pengertian hadits diatas secara utuh, Thufi selanjutnya menulis bahwa adalah terlarang melakukan perbuatan yang membahayakan orang lain secara umum, begitu juga terlarang melakukannya karena adanya tindakan membahayakan yang mendahului yang dilakukan oleh orang lain itu. Dan ini berarti bahwa larangan itu berdasarkan ketentuan syara' kecuali terdapat ketentuan lain yang memperbolehkannya. Hal ini demikian karena dalam hukuman hudud atau hukum pidana Islam terdapat *dlarar* (sesuatu yang membahayakan) yang harus dilakukan dan ketentuan ini sah atau disyaritkan berdasarkan ijma ulama dengan mengacu kepada dalil tertentu.[126]

Selanjutnya Thufi menggaris bawahi bahwa hadits diatas menekankan penafian segala bentuk kemudlaratan (sesuatu yang membahayakan) dan mafsadah menurut syara' secara umum kecuali yang berdasarkan dalil tertentu. Dan apa yang ditekankan oleh hadits diatas haruslah didahulukan dari semua dalil hukum, sekaligus sebagai penakhsis dalam menafikan kemudlaratan dan mewujudkan kemaslahatan. Validitas mashlahah, disamping mengacu kepada hadits diatas juga mengacu

[125] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...*, hlm. 108.
[126] *Ibid.*

kepada al-Qur'an Surat Yunus Ayat 57-58 (artinya), *Hai manusia, sesungguhnya telah datang pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah dengan karunia Allah dan rahmatNya hendaklah dengan itu mereka bergembira. Karunia Allah dan rahmatNya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan*.

Dengan ayat ini Thufi mencoba meyakinkan bahwa mashlahah sungguh diperhatikan dan dijamin perwujudannya dalam syariat Islam dengan tafsir sebagai berikut:

a) Firman Allah (artinya), sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu, menunjukkan betapa besar perhatian Allah untuk memberikan pelajaran kepada umat manusia yang didalamnya terdapat kemaslahatan bagi kehidupan mereka.

   Letak kemaslahatan itu ada pada kenyataan bahwa manusia dengan pelajaran tersebut akan dapat terhindar dari segala perbuatan keji dan dapat menemukan jalan kebenaran.

b) Al-Qur'an disebut sebagai penyembuh berbagai penyakit yang mengendap dalam dada manusia seperti keragu-raguan atau kebimbangan dan lain-lain. Ini jelas merupakan kemaslahatan yang maha besar.

c) Al-Qur'an dalam ayat ini dikualifikasikan sebagai petunjuk dan

d) Ia juga disebut sebagai rahmat. Petunjuk dan rahmat ini sungguh merupakan suatu puncak kemaslahatan

e) Allah menghubungkan semua yang tersebut diatas dengan fadlal (karunia) dan rahmatNya, dan tentunya tidak ada yang dapat diperoleh dari karunia dan rahmatNya itu kecuali kemaslahatan yang besar.

f) Allah memerintahkan umat manusia untuk bergembira dengan semua itu. Dengan demikian perintah ini dimaksudkan sebagai ucapan selamat (tahni'ah) kepada mereka. Dan ucapan selamat ini tentu hanya dipergunakan untuk setiap kemaslahatan yang besar.

g) Allah berfirman (artinya), karunia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari sesuatu yang mereka kumpulkan. Apa yang mereka kumpulkan tentulah sesuatu yang dianggap baik bagi mereka. Tetapi berdasarkan pernyataan Allah ini, maka sesungguhnya Al-Qur'an dan kemaslahatan yang dikandungnya itulah justru yang lebih baik dari apa yang dianggap baik oleh mereka. Ini berarti bahwa Al-Qur'an dan kemaslahatan yang dikandungnya itu merupakan puncak kemaslahatan[127]

Di bagian lain dari tulisaannya, Thufi menyatakan bahwa seluruh ulama kecuali dari madzhab al-Dhahiriyah telah mencapai konsensus bahwa semua hukum-hukum Allah mengandung illat mewujudkan kemaslahatan dan menghapus mafsadah, termasuk yang paling ekstrim dalam hal ini adalah Imam Malik dengan konsep mashlahah mursalahnya. Sungguhpun demikian, konsep

[127] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...,* hlm. 112.

ini tidak hanya dari Imam Malik saja tapi juga dari seluruh ulama, sebab dalam kenyataannya mereka mengakui validitasnya. Memang konsep mashlahah Imam Malik lah yang paling banyak membicarakannya. Bahkan para ulama yang tidak mengakui ijma' sebagai sumber hukum, mereka justru mengakui validitas mashlahah. Sebagai contoh, pengakuan terhadap wajibnya syuf'ah yang mengandung illat memelihara hak-hak dan kemaslahatan syarikat lama, pengakuan terhadap bolehnya akad salam dan ijarah (akad sewa) yang juga mengandung iilat memelihara kemaslahatan bagi umat manusia, sekalipun pada hakikatnya akad- akad ini bertentangan dengan qiyas karena merupakan transaksi atas obyek yang tidak/ belum diketahui (majhul). Dengan demikian, semua akad (transaksi) dengan segala bentuknya dipastikan mengandung illat mewujudkan kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia.[128]

Dalam konteks ini Thufi lebih jauh menyatakan bahwa bukanlah suatu hal yang meragukan lagi terutama bagi orang-orang yang bernalar sehat adanya kenyataan bahwa Allah menjamin dan memelihara kemaslahatan manusia baik secara umum maupun khusus. Yang dimaksud secara umum disini adalah kemaslahatan yang berupa penciptaan manusia dari tidak ada menjadi ada atau kemaslahatan yang berupa penciptaan alam dan seluruh isinya yang diciptakan Allah hanya untuk kesejahteraan dan kebahagiaan hidup manusia. Dan yang dimaksud secara khusus adalah kemaslahatan hidup di akhirat kelak yang hanya diberikan kepada orang-orang

[128] *Ibid.*, hlm. 116.

yang beruntung mendapatkan hidayah-Nya. Memang Allah telah menyeru umat manusia agar mereka beriman dan memperoleh kebahagiaan hidup di akhirat kelak, tetapi sebagian dari mereka lalai dan tidak mau memenuhi seruan iman tersebut karena tidak diperolehnya hidayah dari Allah. Allah hanya memeberi hidayah kepada orang-orang yang Ia kehendaki.

Dengan memahami pernyataan diatas maka amat tidak masuk akal apabila Allah akan membiarkan atau mengabaikan kemaslahatan manusia dalam hukum-hukum syara' karena kemaslahatan ini lebih universal dan lebih urgen nilainya bagi kehidupan mereka. Karena itu memelihara kemaslahatan dalam hukum syara' merupakan suatu yang pasti sehingga tidak boleh diabaikan dengan tendensi atau dalih apapun.[129]

Pada bagian akhir dari pembicaraan ini, Thufi mengemukakan bahwa apabila nash dan ijma' serta sumber-sumber hukum lainnya sejalan dengan prinsip mashlahah maka tentu tidak ada masalah, tapi apabila sebaliknya maka hendaknya ditempuh cara kompromis antara keduanya atas dasar *takhsis* dan mendahulukan mashlahah atas dasar *bayan* (penjelasan).[130]

3. Sumber Hukum dan Klasifikasinya.

Berdasarkan penelitian yang dilakukan Thufi, terdapat 19 macam sumber hukum dalam Islam dan tidak lebih dari jumlah itu. Sumber hukum tersebut kemudian diklasifikasikan berdasarkan tingkat validitasnya sebagai

---

[129] *Ibid.,* hlm. 116-118.
[130] *Ibid.,* hlm. 118.

berikut : a. Al-Qur'an. b. Al-Sunnah. c. *Ijma' al- Ummah* (kesepakatan ulama mujtahid). d. *Ijma' ahl al-Madinah* (kesepakatan ulama Madinah). e. *Qiyas*. f. *qaul al-Shahabi* (fatwa sahabat). g. *mashlahah mursalah*. h. *istishhab*. i. *bara'ah ashliyah*.

J. adat. k. *istiqra'* (penelitian hukum). l. *sadd al-dzara'i*. m. *istidlal* (menetapkan hukum berdasarkan dalil yang bukan nash, ijma' dan qiyas). n. *istihsan*. o. *al-akhdzu bi al-akhaf* (mengambil hukum yang lebih ringan). p. *al-ishmah* (menetapkan hukum berdasarkan pendapat orang yang memperoleh hak dari Allah untuk menetapkan hukum). q. *ijma ahl al-Kufah* (kesepakatan ulama Kufah). r. *ijma' al-itrah* (kesepakatan ulama ahl al-bait). s. *ijma' khulafa al-arba'ah* (kesepakatan khalifah yang empat).

Sumber-sumber hukum diatas ini menurut Thufi sebagian telah disepakati dan sebagian yang lain masih diperdebatkan validitasnya di kalangan ulama.[131]

4. Ruang Lingkup Berlakunya Mashlahah

Penerapan mashlahah sebagai sumber hukum dalam pengertiannya yang spesifik menurut Thufi mempunyai ruang lingkup yang terbatas. Hal ini dapat diketahui dari pengertian mashlahah menurut Thufi yaitu berpegang teguh dengan nash dan ijma dalam bidang ibadat dan hukum yang telah ditentukan ukuran dan kadarnya, dan menerapkan mashlahah dalam bidang muamalat dan hukum-hukum lain yang sejenis. Dengan demikian penerapan mashlahah sebagai sumber hukum hanya terbatas dalam bidang muamalat (hukum-hukum yang

---

[131] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...*, hlm. 109.

mengatur hubungan antar manusia secara horizontal), sedangkan dalam bidang ibadat dan hukum-hukum yang telah ditentukan ukuran dan kadarnya berlaku ketentuan nash dan ijma'. Hal ini demikian, karena menurut Thufi pengaturan bidang ibadat itu merupakan hak penuh Allah dan manusia tidak dapat memahami tentang berapa, bagaimana, kapan dan dimana ibadat itu harus dilakukan kecuali berdasarkan penjelasan dan informasi dari Allah itu sendiri. Oleh karenanya, khusus dalam bidang ini, seseorang tidak mempunyai pilihan lain kecuali berbuat dan mengamalkan ibadat sesuai ketentuan dan petunjuk Allah agar dengan demikian ia dapat dianggap taat dan loyal kepada Allah.

Thufi dalam hal ini menyesalkan tindakan para ahli filsafat yang berupaya merasionalisasikan bidang ibadat yang membuat mereka durhaka kepada Allah dan sesat serta menyesatkan. Berbeda dalam hal menyangkut persoalan muamalat yaitu segala hukum yang berkaitan dengan hak-hak manusia maka ketentuan hukum yang mengatur bidang ini merupakan siyasah syar'iyah yang ditetapkan hanya untuk mewujudkan kemaslahatan bagi mereka.[132]

5. Kontradiksi antara Mashlahah dengan Nash dan Ijma'

Telah dinyatkan diatas bahwa mashlahah dalam pengertian spesifik Thufi merupakan sumber hukum yang paling unggul, meskipun dalam bagian lain dari tulisannya ia juga menyatakan bahwa nash dan ijma'

[132] *Ibid.*, hlm. 143.

merupakan sumber hukum yang paling kuat dibanding sumber – sumber hukum yang lain . Pernyataan yang terlihat kurang konsisten ini dapatlah dimengerti sebab menurut Thufi , nash dan ijma' merupakan sumber hukum yang paling kuat sepanjang kedua sumber hukum tersebut tidak bertentangan dengan prinsip mashlahah. Apabila terdapat kontradiksi diantara keduanya maka mashlahahlah yang harus didahulukan. Thufi dalam hal ini mengajukan alasan-alasan rasional sebagai berikut :

a. Bahwa ulama yang menolak ijma' sebagai sumber hukum mengakui sepenuhnya validitas mashlahah. Dengan demikian mashlahah menjadi faktor pendorong konsenus di kalangan ulama, sebaliknya ijma' menjadi pemicu terjadinya perselisihan.
b. Nash Al-Qur'an dan al-Sunnah tidak jarang satu sama lain saling kontradiktif. Ini berarti bahwa nash menjadi pemicu terjadinya perbedaan pendapat yang tercela menurut syara', sedangkan mashlahah merupakan sesuatu yang substantif dan tidak diperdebatkan lagi eksistensinya. Ini berarti bahwa mashlahah merupakan penyebab terjadinya kesepakatan pendapat yang memang sangat dituntut oleh syara'. Dengan demikian memposisikan mashlahah sebagai sumber hukum tentu lebih baik.[133]

Terjadinya perbedaan pendapat terkait nash di atas lebih disebabkan karena pertentangan riwayat dan masalah internal nash itu sendiri.

[133] Abd Al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...,* hlm. 129.

Menurut sebagian orang, yang menjadi penyebab utama pertentangan riwayat itu adalah tindakan Khalifah Umar ibn Khathab yang melarang para Sahabat mencatat hadits pada waktu itu, padahal beliau mengetahui sabda Nabi Muhammad SAW yang memerintahkan para Sahabat menuliskan *khutbat al-wada* (pidato perpisahan Nabi) untuk Abu Syah dan yang juga memerintahkan mereka agar mencatat ilmu dengan tulisan. Seandainya Khalifah Umar membiarkan para Sahabat mencatat hadits-hadits yang diriwayatkan dari Nabi niscaya hadits itu akan lebih dapat terpelihara, dan kalau demikian halnya maka catatan-catatan hadits tersebut akan dapat kita baca sebagaimana kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* di zaman sekarang.[134]

c. Dalam penerapan hukum Islam sering terjadi praktik hukum yang menyalahi nash karena pertimbangan mashlahah seperti menyalahinya Ibn Mas'ud terhadap nash dan ijma' dalam soal tayamum karena pertimbangan mashlahah *ihtiyath* (kehati- hatian) dalam ibadah.[135] Dan menyalahinya sebagian Sahabat terhadap perintah Rasulullah dalam sebuah hadits (artinya), *janganlah seorangpun dari kalian melakukan shalat Ashar kecuali di Bani Quraidhah.* Maka sebagian Sahabat melaksanakan shalat Ashar di jalan karena mereka beranggapan

[134] *Ibid.*, hlm. 133.
[135] *Ibid.*

bahwa Nabi tidak bermaksud melarangnya dan sebagian yang lain melaksanakannya setelah sampai di *Bani Quraidhah*, maka kejadian itu disampaikan kepada Rasulullah dan beliau tidak mempersalahkan seorangpun dari mereka. Contoh lain adalah menyalahinya Nabi sendiri terhadap suatu tindakan yang seharusnya beliau lakukan karena pertimbangan mashlahah, sebagaimana dapat dipahami dari sabda Nabi (artinya), *seandainya tidak karena kaummu baru saja keluar dari alam kekafiran niscaya ka'bah itu aku rusak dan akan aku bangun diatas fondasi yang diletakkan Nabi Ibrahim AS (Riwayat al-Nasa'i)*. Dan masih banyak contoh-contoh lain yang serupa yang dikemukakan Thufi sebagai bukti penerapan hukum Islam yang menyalahi nash atau ijma' karena pertimbangan mashlahah.

Disamping itu, Thufi juga mengemukakan alasan-alasan rasional mengapa mashlahah harus diperioritaskan dari ijma yang menurut Thufi karena ijma' sebagai sumber hukum mempunyai kelemahan- kelemahan sebagai berikut:

a. Landasan ijma' yang berupa ayat dan hadits yang dikemukakan oleh mayoritas ulama merupakan pendalilan dengan dalil-dalil dhahir yang didengar dari mulut ke mulut (*dhawahir sam'iyah*). Dalil-dalil itu tidak mempunyai kepastian hukum karena megandung banyak kelemahan yang dapat diungkap dari hasil penelitian yang mendalam. Mengambil dalil dengan dalil-dalil

semacam itu baru dapat dibenarkan apabila juga didukung oleh ijma. Tetapi apabila hal ini terjadi maka berarti ijma' berlaku berdasarkan ijma' pula dan terjadilah suatu perputaran mata rantai yang tidak akan berkesudahan.[136]

b. Kata *al-mukminin* dalam ayat 115 Surat al-Nisa' (artinya), *dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-arang mukmin, kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan kami masukkan ia ke dalam jahannam. Dan jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali*. Dan kata *ummati* dalam hadits (artinya), *umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan* (HR. Ibn Majah). Kedua kata tersebut (*al- mukminin dan ummati*) mengandung pengertian yang mencakup keseluruhan orang-orang mukmin dan semua umat Muhammad SAW, padahal sesuai informasi dari Nabi sendiri, umat Nabi itu terpecah menjadi 73 golongan. Seandainya benar-benar terjadi consensus di kalangan mereka yang terpecah-pecah tersebut tentu kesepakatan itu dapat dijadikan dasar hukum yang berkualitas qath'i. Nampaknya hal itu tidak mungkin terjadi. Kalupun hal ini terjadi maka consensus itu dimungkinkan hanya dalam persoalan teologis

[136] Abd Al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...*, hlm. 125, lihat juga dalam Muhammad Khalid Masud, Pencarian Landasan Normatif Syariah Para Ahli Hukum Islam dalam *Dinamika Kontemporer Dalam Masyarakat Islam,* dihimpun oleh Dick Van Der Meij, terj. Soemardi, (Jakarta, INIS, 2003), hlm. 3.

dan persoalan kecil lainnya saja. Dan karenanya konsensus mereka dalam persoalan teologis ini dapat dijadikan dasar hukum.[137] Selain itu Thufi juga mengungkap kelemahan ijma' dari aspek keterpeliharaan (*ishmah*) para pelaku ijma' (*ahl al-ijma'*) dari segala kesalahan dan kekeliruan, soal kemungkinan terjadinya kesepakatan yang menyeluruh dalam hal umat Nabi terpecah ke dalam 73 golongan dan kenyataan-kenyataan lain yang mengindikasikan bahwa ijma dalam sepanjang penerapannya tidak lepas dari penolakan ulama lain terhadap hokum yang telah disepakati itu, misalnya Abu Bakar, Umar dan Utsman telah sepakat untuk memahjubkan ibu dari bagian waris 1/3 menjadi 1/6 sebab bersama dengan dua saudara. Kesepakatan ini ternyata ditolak oleh Ibnu Abbas. Beliau berpendapat bahwa ibu dapat terhalang (mahjub) dari bagian waris 1/3 menjadi 1/6 apabila ia bersama dengan minimal tiga saudara. Contoh lain, kesepakatan para Sahabat terhadap bolehnya tayamum karena sakit atau karena tidak ada air. Kesepakatan ini juga ditolak oleh Ibnu Mas'ud. Menurutnya tayamum diperbolehkan, tidah hanya karena sakit atau tidak ada air saja, tapi juga boleh karena dingin dalam hal ada air sekalipun.[138]

137 *Ibid.*

138 *Ibid.*, hlm. 127-128.

D. Tanggapan Para Ulama Terhadap Pemikiran Thufi Tentang *Mashlalah*

Berikut akan dikutip tanggapan sebagian ulama yang mengkounter pemikiran Thufi yang dianggapnya kontroversial. Diantaranya Syekh Muhammad Zahid al-Kautsary dalam makalahnya tentang Syariat Allah dalam Pandangan Umat Islam, menyinggung pemikiran Thuf sebagai berikut, (artinya), termasuk dari cara mereka yang licik (maksudnya penyebar pemikiran yang menghebohkan) dalam upaya mereka mengubah ketentuan syara' sesuai keinginannya adalah perkataan sebagian mereka bahwa ketentuan dasar dalam pembinaan hokum dalam bidang muamalat dan hokum yang sejenis adalah mashlahah. Apabila nash bertentangan dengan mashlahah maka hendaknya nash tersebut ditinggalkan dan mengambil dasar mashlahah. Celakalah orang yang berpikiran seperti ini dan menjadikannya sebagai dasar dari ajarannya yang baru. Hal ini tidak lain adalah usaha merongrong ajaran Allah untuk dapat menghalalkan sesuatu yang diharamkanNya dengan kedok mashlahah.[139]

Abu Zahrah dalam kitabnya *Ibn Hanbal, Hayatuhu wa Asharuhu wa Ara'uhu wa Fiqhuhu* menulis : (artinya), sesungguhnya dalil-dalil yang ia (Thufi) kemukakan tidaklah mengandung kepastian dalam dalalahnya terhadap apa yang menjadi pemikirannya, bahkan relevansi antara dalil-dalil tersebut dengan pemikirannya itu sangatlah lemah yang tidak cukup kuat untuk mendukung klaimnya yang memungkinkan bahwa nash-

---

[139] Musthafa Zayd, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami...*, hlm. 147.

nash Allah yang qath'i itu dapat bertentangan dengan kemaslahatan.[140]

Di bagian lain tulisannya, ia juga menulis: (artinya), inilah pemikiran Thufi, kami telah menjabarkan, meneliti dan mengungkap kepalsuannya. Tidak diragukan lagi bahwa pemikirannya itu bertolak belakang dengan pemikiran Imam Ahmad, sebab sebagaimana anda ketehui bahwa Imam Ahmad itu sangat konsisten berpegang kepada nash dan meyakini validitasnya.[141]

Abd al-Wahab Khallaf memberikan tanggapan terhadap pemikiran kontroversial Thufi sebagai berikut : (artinya), sesungguhnya Thufi yang mengambil dalil mashlahah mursalah secara mutlak baik dalam hal terdapat nash atau tidak, akan dapat membuka pintu penetapan hukum tanpa dasar nash dan menjadikan hukum-hukum nash dan ijma' sebagai sasaran upaya merubah hukum dengan *ra'yu* (akal) karena mengambil dalil mashlahah tidak lain adalah bersifat *ra'yu* (akal) dan spekulatif. Sangat mungkin akal memandang sesuatu sebagai mashlahah tapi setelah dilakukan penelitian tarnyata ia adalah suatu mafsadah. Menjadikan nash-nash sebagai sasaran perubahan hukum melalui akal dan pikiran spekulatif adalah tindakan yang membahayakan syari'at Allah dan ketentuan-ketentuan hukum-Nya.[142]

Muhammad Yusuf Musa turut juga menulis tentang pemikiran Thufi, ia mengatakan, pemikiran Thufi tentang mashlahah merupakan hasil ijtihadnya yang keliru, karena

---

[140] Abdullah ibn Abd al-Muhsin Al-Turki, *Ushul Madzhab al-ImamAhmad*, (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditash, 1980), hlm. 442.

[141] *Ibid.*

[142] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...,* hlm. 110.

mashlahah dapat dijadikan dalil hukum hanya apabila sejalan dengan nash-nash. Oleh karenanya, dalam keadaan bagaimanapun, tidak pada temapatnya apabila mashlahah diprioritaskan dari nash saat terjadi kontradiksi, karena hal ini berarti menasakh/menghapus nash dengan mashlahah padahal sekarang sudah bukan zaman *nasakh*.[143] Ahmad Zaki Yamani menulis bahwa pendapat Thufi tentang mashlahah adalah pendapat yang berbahaya karena secara apariori telah memungkinkan terjadinya kontradiksi antara nash al-Qur'an dan al-Sunnah dengan kepentingan umum secara permanen, suatu hal yang tidak mungkin terjadi dan tidak masuk akal.[144] Di bagian lain tulisannya ia juga mengatakan, kita tidak tahu bagaimana jadinya pendapat Thufi seandainya ia berumur panjang dan sempat hidup bersama kita sekarang ini dalam kondisi dimana pendapat telah beraneka ragam, hawa nafsu dominan dan kedudukan akal merosot.[145]

E. Telaah Konseptual *Mashlalah* Perspektif Al-Thufi

1. Pengertian Mashlahah

Tidak dapat diperdebatkan lagi bahwa mashlahah merupakan tujuan dan dasar penetapan hukum Islam. Semua ulama teoretisi hukum Islam berkonsensus atas kebenaran pernyataan ini karena tujuan kerasulan Nabi Muhammad SAW telah dinyatakan oleh Allah secara

---

143 Musthafa Zayd, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami*..., hlm. 171.

144 Ahmad Zaki Yamani, t.t. *al-Syari'at al-Khalidah, wa Musykilat al-Ashr*, Bandung: PT. al-Maarif, t.t.,), hlm. 36.

145 *Ibid.*, hlm. 37.

eksplisit dan sangat tegas adalah hanya karena rahmat bagi semua semesta alam. Dengan demikian, hukum-hukum yang dibawa oleh Nabi pastilah mengandung muatan mashlahah sebagai wujud dari rahmat tersebut. Perbedaan pendapat akan mulai terjadi apabila dalam pandangan subyektif ulama, mashlahah itu dipandang tidak sejalan dengan nash.

Sebelum memasuki pembahasan ini, terlebih dahulu akan dikemukakan pengertian mashlahah menurut Thufi sebab pemahaman Thufi tentang mashlahah berbeda dari pemahaman mayoritas ulama Ushul-Fiqh. Mashlahah menurutnya adalah, "mengimplementasikan nash (al-Qur'an dan Hadits) dan ijma' dalam bidang ibadah dan hukum-hukum yang ditentukan kadarnya dan mengimplementasikan mashlahah dalam bidang muamalah dan hukum-hukum sejenis lainnya". Dengan pernyataan ini sebenarnya Thufi tidak bermaksud menjelaskan pengertian mashlahah secara definitif, tetapi dengan pernyataan itu ia ingin menegaskan bahwa mashlahah itu lingkup berlakunya adalah dalam bidang muamalah dan hukum-hukum yang sejenis sedangkan dalam bidang ibadah dan hukum-hukum yang telah ditentukan kadarnya sepenuhnya berlaku ketentuan nash (al-Qur'an dan Hadits).

Pemikiran semacam ini pada prinsipnya dapatlah diterima karena bidang muamalah merupakan tataran *taaqquli* yang ketentuan hukumnya dapat dirasionalisasikan sehingga pertimbangan mashlahah dalam hal ini menjadi sesuatu yang sangat penting seperti diperbolehkannya akad salam semata-mata karena tuntutan mashlahah

walaupun sebenarnya transaksi tersebut bertentangan dengan prinsip- prinsip umum jual beli. Sedang bidang ibadah sesuai dengan namanya merupakan tataran *ta'abbudi* yang sepenuhnya menjadi hak Allah untuk mengaturnya sehingga nash yang merupakan firman Allah menjadi acuan utama dalam ibadah. Dalam kaitan ini terdapat kaidah yang menyatakan bahwa hukum dasar dalam ibadah adalah batal sehingga terdapat dalil yang memerintahkannya dan hukum dasar dalam muamalah adalah sah sehingga terdapat dalil yang membatalkannya.

Selain hal tersebut diatas, bidang muamalah merupakan bidang hukum Islam yang sangat dinamis, selalu berkembang sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi, lebih-lebih di zaman seperti sekarang ini yang banyak dipengaruhi kemajuan teknologi informasi dan berimbas kepada praktik bermu'amalah dalam kehidupan masyarakat luas, maka karena itu hukum muamalah ini dibiarkan begitu longgar oleh Allah SWT dan nash yang mengatur hukum ini secara kuantitatif sangatlah sedikit sehingga bidang ini bisa berkembang sesuai tuntutan mashlahah. Berbeda dengan hukum-hukum ibadah yang merupakan otoritas Allah SWT dalam pengaturannya, maka ketentuan hukum ini berlaku strik, konstan dan ajeg. Karenanya maka praktik pengamalan hukum ini selalu menunggu petunjuk dari Allah atau Nabi seperti pengamalan shalat, haji dan lain-lain. Nabi bersabda, *shalatlah kamu sekalian sebagaimana kamu melihat saya shalat*. Tentang haji Nabi bersabda, *ambillah dari saya ibadah haji kamu sekalian*.

2. Kedudukan Nash dan Mashlahah

Dilihat dari klasifikasi sumber hukum menurut Thufi nampak secara jelas kepada kita bahwa Thufi tidak bermaksud mendegradasikan nash dari kedudukannya sebagai sumber hukum utama. Ia memposisikan nash pada urutan pertama dan kedua secara berturut-turut (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan menempatkan mashlahah mursalah pada urutan ke 7. Hal ini mengisyaratkan bahwa Thufi sangat konsisten berpegang kepada nash sebagimana madzhab Imam Ahmad ibn Hanbal yang dianutnya, disamping itu ia juga mengakui validitas mashlahah sebagai dasar penetapan hukum yang amat penting. Namun demikian kontroversi mulai muncul pada saat nash berkontradiksi dengan mashlahah. Dalam pandangan Thufi mashlahah haruslah didahulukan dari nash dengan cara *takhsis* dalam hal berkaitan dengan bidang muamalah.

Pandangan Thufi tentang kedudukan nash sesungguhnya tidak menimbulkan kontroversi yang berlebihan sebab secara terang- terangan ia memposisikan al-Qur'an pada urutan pertama dan al- Sunnah pada urutan kedua dalam klasifikasi sumber hukum Islam, sungguhpun al-Sunnah rentan diperdebatkan validitasnya oleh sebagian kelompok tertentu, misalnya kaum *Khawarij, Syiah, Muktazilah* dan lain-lain. Kaum *Khawarij* menolak al-Sunnah karena sikap mereka yang mengkafirkan para Sahabat yang mendukung peristiwa *tahkim* (arbitrase). Bagi mereka para Sahabat itu tidak bisa dipercaya karena menerima *tahkim* dan tunduk kepada pemimpin-pemimpin

yang telah melakukan penyelewengan.[146] Sedangkan kelompok *Syi'ah* menolak al-Sunnah karena beranggapan bahwa kebanyakan para Sahabat tidak adil sebab mereka mengkhianati wasiat Nabi Muhammad SAW terhadap Ali KW yang memberikan hak kekhalifahan kepadanya.

Dengan demikian riwayat-riwayat mereka harus ditolak kecuali riwayat beberapa orang yang dianggap masih setia kepada Ali KW yang jumlahnya kurang lebih hanya lima belas orang dan riwayat merekapun harus melalui imam-imam *Syi'ah* yang diyakini kemaksumannya.[147]

Dari kalangan *Mu'tazilah* yang sangat keras menolak al-Sunnah adalah *al-Nidzamiyah*. Kelompok ini tidak mengakui validitas Hadits Mutawatir apalagi Hadits Ahad. Mereka beranggapan bahwa dalam kemutawatiran umat Islam secara keseluruhan terdapat kemungkinan mereka berkonsensus (*ijma'*) atas kesalahan.[148] Sedangkan mashlahah menurut Thufi bukanlah mashlahah mursalah sebagaimana dimaksud oleh Imam Malik dan sebagaimana juga dipahami oleh kebanyakan ulama Ushul-Fiqh, sebab Thufi memahami mashlahah secara lebih komprehensif. Dapat diasumsikan bahwa Thufi memahami mashlahah sebagai tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*). Asumsi ini dilandasi alasan rasional sebagai berikut :

a. Dalam bidang ibadah Thufi menekankan implementasi nash, sebab tujuan ibadah hanya dapat diketahui oleh Allah SWT semata, karena

---

[146] Musthafa Al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tsyri' al-Islamy*, (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1985), hlm. 130
[147] *Ibid.,* hlm. 131.
[148] *Ibid.,* hlm. 135.

itu maka pelaksanaan dan formulasinya haruslah berdasarkan nash dan contoh konkret dari Nabi Muhammad SAW sebagai penjelas kehendak Allah dalam penetapan hukum, sesuai sebuah kaidah sebagaimana telah dikutip diatas yang menyatakan bahwa hukum dasar dalam ibadah adalah batal kecuali terdapat dalil nash yang memerintahkannya.

b. Dalam bidang muamalah Thufi memperioritaskan mashlahah saat terjadi kontradiksi dengan nash dengan cara takhsis, sebab tujuan muamalah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dan kemaslahatan manusia itu tentu sangat dinamis dan variatif yang berbeda antara satu komunitas dengan komunitas yang lain dan antara satu zaman dengan zaman yang lain. Dengan demikian, pernyataan bahwa prinsip yang melandasi hukum muamalah itu adalah mashlahah sepenuhnya dapatlah diterima, sesuai sebuah kaidah sebagaimana juga telah dikutip diatas yang menyatakan bahwa hukum dasar dalam muamalah adalah sah kecuali terdapat dalil yang menyatakan batal.

3. Kontradiksi antara Mashlahah dan Nash

Menurut Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah semua nash tidak akan berkontradiksi dengan mashlahah dan apabila sebagian mashlahah *juz'iyah* dibiarkan begitu saja tanpa hokum maka hal itu dimaksudkan agar ketentuan hukumnya itu disesuaikan dengan tuntutan

zaman dan lingkungan.[149] Sependapat dengan kedua ulama diatas adalah para ulama penentang validitas mashlahah mursalah sebagai sumber hukum Islam. Diantara tokohnya adalah al- Syafi'i. Mereka berpendapat bahwa segala sesuatu yang menjadi kemaslahatan manusia telah terakomodasi dalam syari'at Allah secara sempurna, dan seandainya manusia membutuhkan lebih dari itu maka tentu Allah tidak akan membiarkannya begitu saja, Allah pasti mensyariatkannya.[150] Mereka meyakini kesempurnaan syari'at Allah dalam mengatur semua kepentingan manusia dan tidak ada kemaslahatan yang diluar itu. Pendapat ini juga mengindikasikan bahwa mereka tidak pernah membayangkan akan terjadi kontradiksi antara mashlahah dan nash.

Ulama Malikiyah mempunyai pandangan yang berbeda. Mereka memungkinkan terjadinya kontradiksi antara mashlahah dan nash apabila nash tersebut tidak qath'i baik dalam segi eksistensi maupun pemaknaannya.[151] Al-Ghazali juga mempunyai pendapat yang sama, bahkan menurutnya mashlahah dapat didahulukan dari nash apabila mashlahah tersebut memenuhi tiga kualifikasi, yaitu *dlaruriyah* (bersifat primer), *qath'iyah* (pasti) dan *kulliyah* (bersifat umum).[152]

Abu Zahrah juga termasuk ulama yang berpandangan seperti diatas, artinya kontradiksi antara mashlahah

[149] Musthafa Zayd, *Al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami*, (t.tp: Daral-Fikr al-Arabi, 1964), hlm. 160.

[150] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri al-Islami...*, 94

[151] Abdullah ibn Abd al-Muhsin Al-Turki, *Ushul Madzhab al-Imam Ahmad*..., hlm. 120

[152] Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min Ilm al-Ushul*, (Kairo:Muassasat al-Halabi wa Syurakah, t.th.), hlm. 294.

dan nash mungkin saja terjadi apabila nash itu bersifat dhanni baik dari segi sanad maupun pemaknaannya sedangkan mashlahah bersifat umum maka mashlahah itu dapat menjadi pen-*takhsis* bagi nash itu. Tetapi apabila cara kompromistik ini tidak dapat dilakukan maka nash tersebut boleh tidak diberlakukan, sebab dalam hal ini terdapat dua dalil, yang satu *qath'i* dan yang lain dhanni. Mengacu kepada kaidah Ushul Fiqh bahwa apabila dalil *qath'i* bertentangan dengan dalil *dhanni* maka dalil *dhanni* itu harus di-*takhsis* dengan dalil *qath'i* atau dapat diabaikan apabila dalil itu tidak dapat menerima *takhsis*.[153]

Pandangan Thufi tentang hal ini sebagaimana telah dipaparkan diatas memiliki kemiripan dengan pendapat yang terakhir ini, bahkan pendapat Abu Zahrah ini cenderung lebih kontroversial, karena menjadikan pengabaian nash sebagai sebuah pilihan solusi seandainya cara kompromistik tidak dapat dilakukan. Thufi dengan pendapatnya itu tidak sekontroversial pendapat Abu Zahrah di atas. Ia menegaskan bahwa apabila terjadi kontradiksi antara mashlahah dan nash maka mashlahah itu harus didahulukan dari nash dengan cara *takhsis* bukan dengan cara mengeliminasi nash. Bahkan kemungkinan ini hanya berlaku dalam bidang muamalah saja, sedangkan dalam bidang ibadah sepenuhnya berlaku ketentuan nash. Bagi Thufi nash diakuinya sebagai sumber hukum yang paling utama dan tidak dapat digantikan dengan sumber hukum lain.

Mentakhsis nash dengan mashlahah untuk mengatasi

---

153 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh,* (Mesir: Dar al-Maarif, Musa, Muhammad Yusuf., *Al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami,* t.th.), hlm. 227

problem kontradiksi antara keduanya berarti membatasi lingkup keumuman nash dengan mashlahah. Metode yang diambil Thufi ini sejalan dengan pendapat ulama Hanafiyah dan Malikiyah yang memperbolehkan nash ditakhsis dengan urf atau kebiasaan. *Urf*/ kebiasaan merupakan cermin dari mashlahah yang dianggap baik dan ingin diwujudkan oleh masyarakat. Contoh, ulama Malikiyah mentakhsis keumuman ayat 233 Surat Al-Baqarah dengan *urf*/kebiasaan. Ayat itu memerintahkan agar para ibu menyusui anak-anaknya dua tahun sempurna. Menurut ulama Malikiyah, keumuman ayat tersebut tidak mencakup para ibu dari kalangan elit atau mereka yang mempunyai status sosial yang tinggi. Mereka boleh tidak menyusui sendiri anak-anaknya dan menggantikannya kepada orang lain karena hal ini sudah menjadi kebiasaan dalam masyarakat.[154]

Kalau metode takhsis semacam ini dapat diterima oleh sebagian besar ulama maka kontroversi pandangan Thufi tentang mashlahah tidaklah beralasan sebab pandangan yang mengedepankan mashlahah dengan cara takhsis saat terjadi kotradiksi dengan nash merupakan sebuah dinamika pemikiran atau perbedaan pendapat yang sepenuhnya dapat ditoleransi dan dihormati. Dengan demikian tuduhan-tuduhan yang dialamatkan kepada Thufi terkait pandangannya tentang mashlahah yang dinilai kontroversial sepatutnya dikoreksi karena tidak berdasar.

Selain itu, pada dasarnya terjadinya kontradiksi

[154] Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami, (*Beirut: Dar al-Fikr Al-Nawawy, Yahya ibn Syaraf al-Din, t.t., *Syarh al-Arbain al-Nawawiyah*, Surabaya: Syirkah Maktabah wa al-Mathbaah Salim, 1986), hlm. 257.

antara mashlahah dan nash hanyalah dalam pandangan maujtahid saja, atau dengan kata lain, kontradiksi tersebut terjadi hanyalah dalam tataran ijtihadi belaka, sedangkan dalam hakikatnya tidaklah demikian, sebab bagaimana bisa disebut telah terjadi kontradiksi antara keduanya padahal nash itu diyakini bersifat akomodatif terhadap semua kemaslahatan yang dibutuhkan manusia, Allah tidak mungkin membiarkannya begitu saja? Dengan demikian yang terjadi sesungguhnya adalah kontradiksi antara dua mashlahah yang sama- sama berdasarkan nash. Yang satu mashlahah berdasarkan nash yang spesifik dan yang lain adalah mashlahah berdasarkan nash yang bersifat umum. Tetapi dalam pandangan mujtahid yang terlihat ke permukaan adalah kontradiksi antara mashlahah dan nash. Hal ini terjadi karena:

a. Keterbatasan pengetahuan mujtahid tentang nash dan aspek- aspek lain yang terkait seperti tujuan penetapan hukum, pemaknaan nash, dan koherensinya dengan nash lain, sehingga dengan keterbatasan pengetahuan tersebut ia kurang mampu beristidlal dan menyinkronisasikannya dengan tuntutan mashlahah yang terus berkembang.
b. Kompleksitas mashlahah yang menyangkut kepentingan obyektif manusia dan yang terus berkembang sejalan perkembangan zaman, tempat dan lingkungan, sedangkan nash merupakan sebuah formula yang ajeg dan final. Dengan demikian seorang mujtahid akan dihadapkan kepada problem ketersediaan nash yang dapat merespon mashlahah tersebut.

c. Perbedaan cara pandang mujtahid dalam melihat permasalahan hukum Islam, sebagian melihatnya secara filosofis dengan pendekatan multidimensional dan sebagian yang lain melihatnya secara tekstual dengan pendekatan tunggal.

Karena faktor-faktor inilah maka seorang mujtahid akan menarik kesimpulan bahwa telah terjadi kontradiksi antara mashlahah dan nash yang membutuhkan pencarian solusi. Maka solusi yang diambil Thufi adalah mentakhsis nash dengan mashlahah dalam lingkup hukum muamalah dan tidak dalam ibadah.

Dari paparan di atas dapatlah diambil suatu kesimpulan bahwa engertian mashlahah menurut Thufi berbeda dari pandangan para ulama Ushul Fiqh pada umumnya yaitu mengimplementasikan nash dalam bidang ibadah dan hukum-hukum yang ditentukan ukuran dan kadarnya dan mengimplementasikan mashlahah dalam bidang muamalah dan hukum-hukum sejenis. Thufi dalam mengklasifikasikan sumber hukum menempatkan Al-Qur'an dalam urutan pertama, berikutnya Al-Sunnah pada urutan kedua, dan kedua nash tersebut dinyatakannya sebagai sumber hukum yang paling kuat validitasnya. Apabila terjadi kontradiksi antara mashlahah dan nash maka solusi yang dapat diambil adalah mendahulukan mashlahah dari nash dengan cara takhsis bukan dengan cara mengeliminasi nash.

Hasil telaah menunjukkan bahwa pendangan Thufi yang dianggap kontroversial oleh sebagian ulama ini pada dasarnya merupakan pandangan yang wajar dalam dinamika pemikiran Ushul-Fiqh, sebab pandangan serupa

juga dikemukakan oleh ulama Malikiyah dan Hanafiyah yang memperbolehkan takhsis nash dengan urf/kebiasaan yang merupakan cermin dari mashlahah.

Daftar Pustaka

Khallaf, Abd al-Wahhab. 1972. *Mashadir al-Tasyri al-Islami Fima La Nass Fih*. Kuwait: Dar al-Qalam.

al-Turki, Abdullah ibn Abd al-Muhsin. 1980. *Ushul Madzhab al-Imam Ahmad*. Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditash.

al-Ghazali, Abu Hamid. t.t. *Al-Mustashfa min Ilm al-Ushul*. Kairo: Muassasat al-Halabi wa Syurakah.

Yamani, Ahmad Zaki. t.t. *al-Syari'at al-Khalidah, wa Musykilat al- Ashr*. Bandung: PT. al-Maarif.

Ibn Mandhur. 1990. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Shadir.

Auda, Jasser. 2015. *Maqasid Shariah as Philosiphy of Islamic Law, A System Approach.* Bandung: PT Mizan Pustaka, Bandung.

Siroj, Malthuf. 2013. *Paradigma Ushul-Fiqh.* Yogyakarta: Pustaka Ilmu.

Abu Zahrah, Muhammad. 1958. *Ushul al-Fiqh.* Mesir: Dar al-Maarif. Musa, Muhammad Yusuf. t.t. *Al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami.*

t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi.

al-Siba'i, Musthafa. 1985. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tsyri' al- Islamy*. Beirut: al-Maktab al-Islamy.

Zayd, Musthafa. 1964. *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami*. t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi.

al-Buthi, Said Ramadlan. 1973. *Dhawabit al-Mashlahah*. t.tp. Muassasah al-Risalah.

al-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.
al-Nawawy, Yahya ibn Syaraf al-Din. t.t. *Syarh al-Arbain al-Nawawiyah*.
Surabaya: Syirkah Maktabah wa al-Mathbaah Salim.



BAGIAN VII

KONSEP KEMUDAHAN DALAM HUKUM PERSPEKTIF AL-QUR'AN DAN HADITS

A. PENDAHULUAN

Sebagai aturan hidup yang bersifat komprehensif, dalam syariat Islam selalu ditemukan sikap hukum yang melandasi hal-hal parsial, situasi dan kondisi terkini yang terjadi di tengah masyarakat muslim, baik hukum tersebut dipahami langsung dari al-Qur'an dan hadits secara gamblang maupun melalui proses perenungan mendalam terhadap spirit dan tujuan syariat sehingga menghasilkan sebuah konklusi. Melalui para ulama ahli hukum Islam, al-Qur'an dan hadits menjamin adanya hukum bagi setiap kondisi, baik yang telah terjadi maupun yang akan terjadi. Kaidah-kaidah umum yang dibuat oleh para ulama masa lalu digunakan oleh ulama berikutnya sebagai pola analogi hukum baru yang akan ditetapkan sebagai respon atas kondisi baru yang belum pernah ada sebelumnya.

Syariat Islam memiliki perhatian besar terhadap situasi dan kondisi yang dialami manusia, personal-individual maupun komunal. Oleh karena itu, dalam situasi dan kondisi tertentu di mana penerapan hukum asal syariat berdampak susah dan sulit, ditetapkanlah hukum alternatif yang bertujuan memudahkan dan meringankan (*rukhshah*). Dengan demikian, dalam kondisi apapun seorang muslim tidak keluar dari *frame* syariat.

B. TERMINOLOGI KEMUDAHAN DALAM HUKUM

Kemudahan (*yusr*, *suhulah*)[155] yang dimaksud di sini adalah pengertian etimologis bagi istilah *rukhshah* yang dikenal dalam fikih; keringanan hukum. Sementara itu, para ulama berbeda-beda dalam mengemukakan pengertian terminologisnya.

Kalangan mazhab Hanafi mendefinisikannya sebagai "sesuatu yang boleh dilakukan oleh seorang mukalaf karena adanya uzur, dimana sesuatu itu haram bagi orang lain yang tidak mempunyai uzur. Atau sesuatu yang boleh ditinggalkan oleh seorang mukalaf dengan tetapnya status kewajiban di mana sesuatu itu haram atau berdosa bagi orang lain yang tidak mempunyai uzur."

Kalangan mazhab Maliki, diwakili oleh Ibn al-Hajib (570-646 H), mendefinisikannya sebagai "sesuatu yang disyariatkan karena adanya suatu uzur beserta berdirinya sebab yang mengharamkan jika tidak ada uzur."

Dari kalangan mazhab Syafi'i, Taj al-Din al-Subki

[155] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa*, Editor: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Syafi (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413 H), cet. I, 78.

(727-771 H) membuat definisi lain yang diakuinya lebih baik daripada definisi kalangan Malikiyah, yakni:

الرخصة ما تغير من الحكم الشرعي لعذر إلى سهولة ويسر مع قيام السبب للحكم الأصلي كأكل الميتة للمضطر.

"Sesuatu yang berubah dari hukum syariat menuju kemudahan karena adanya suatu uzur disertai berdirinya sebab bagi hukum asal, seperti memakan bangkai bagi orang yang terpaksa."

Selaras dengan itu, al-Baidlawi (w. 685 H) mendefinisikannya sebagai "hukum yang tetap (berlaku) yang menyalahi dalil karena suatu uzur." Dari kalangan mazhab Hanbali, Ibn al-Najjar al-Hanbali (w. 972 H) mendefinisikannya sebagai "sesuatu yang tetap (berlaku) menyalahi dalil syariat karena adanya lawan (*mu'aridl*) yang unggul."

Definisi *rukhshah* versi mazhab Syafi'i dinilai sebagai yang paling relevan berdasarkan kejelasan dan penunjukannya terhadap makna *rukhshah* itu sendiri. Definisi itu juga mencakup keringanan dan kemudahan dalam berbagai situasi dan kondisi yang mucul, baik sakit, perjalanan, darurat, maupun uzur-uzur lain meskipun tidak berupa kesukaran (*masyaqqah*).[156]

[156] Definisi yang dikemukakan oleh al-Subki dan al-Baidlawi dari mazhab Syafi'i tidak mensyaratkan uzur tersebut harus menyulitkan (*syaqqan*) sebagaimana misalnya disyaratkan oleh al-Syathibi dalam definisinya. Usamah Muhammad Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha* (Alexandria: Dar al-Iman, 2002), 36-40.

C. AL-QUR'AN DAN HADITS TENTANG KEMUDAHAN DALAM HUKUM

a. **Ayat-ayat al-Qur'an dan Tafsirnya:**

Dalam al-Qur'an, terdapat banyak ayat yang menunjukkan spirit kemudahan dalam hukum baik secara eksplisit maupun implisit, antara lain sebagaimana berikut:

1- Ayat-ayat tentang kemudahan, antara lain:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."[157]

Kewajiban puasa dalam Islam didasarkan atas prinsip kemudahan. Selain hanya pada sementara waktu tertentu dalam setahun, kewajiban puasa juga tidak berlaku bagi orang yang sakit atau bepergian. Hal tersebut demi terpeliharanya asas kemudahan dan keringanan dalam hukum Islam. Diakhirinya surah al-Baqarah: 185 di atas dengan anjuran bertakbir dan bersyukur mengisyaratkan keagungan dan keindahan prinsip kemudahan dalam syariat.[158]

Dikehendakinya kemudahan dan ditampiknya kesusahan merupakan kaidah besar dalam pembebanan-pembebanan syariat (*takalif*) agar tercetak watak toleran dalam setiap jiwa yang beriman. Toleransi yang tanpa rekayasa dan

[157] QS. Al-Baqarah: 185.

[158] Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420 H), cet. III, 5/258.

tekanan, serta senantiasa menyertai segala beban dan kewajiban dengan merasa terus-menerus diliputi oleh kasih sayang Allah Swt.[159]

Meskipun ayat di atas secara khusus berbicara tentang pelaksanaan puasa dalam konteks orang-orang yang memiliki uzur, namun spirit kemudahan yang dikandungnya mencakup segala taklif syariat secara umum. Yang diperhitungkan adalah keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).[160]

Demikian pula dalam menafsirkan QS. Al-Nisa': 28 yang berbicara dalam konteks kebolehan menikahi hamba sahaya, Al-Razi menyatakan: "(Kemudahan dalam ayat) ini umum dalam setiap hukum-hukum syariat dan dalam semua hal yang dimudahkan dan diringankan atas kita, sebagai sebentuk kebaikan Allah kepada kita. Allah tidak membebankan *taklif* atas kita sebagaimana Bani Israil."[161]

2- Ayat-ayat yang menafikan pembebanan di atas kemampuan, antara lain:

لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya."[162]

---

[159] Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Syuruq, 1412 H), cet. XVII, 1/172.

[160] Taqiyy al-Din Abu al-Hasan Ali al-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H), 1/132.

[161] Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 10/55.

[162] QS. Al-Baqarah: 286.

Yang disebut dengan "kesanggupan" (*wus'*) adalah sesuatu yang dapat dilakukan oleh manusia, tidak sempit dan tidak sulit baginya. Atau sesuatu yang berada dalam kemampuan manusia.[163] Artinya, Allah tidak membebani manusia dalam urusan agama kecuali dengan sesuatu yang dimampuinya. Karenanya, Allah tidak menyiksa manusia karena mengalami waswas yang hadir sendiri tanpa disengaja, ataupun karena adanya lintasan pikiran, sebagai suatu bentuk rahmat Allah Swt. yang menghendaki kemudahan, bukan kesukaran.[164] Melalui ayat di atas Allah menegaskan tidak akan membebani para hamba-Nya dengan sesuatu di luar kesanggupan mereka. Terangkatlah kesusahan dan keberatan dari pundak kaum muslimin.

3- Ayat-ayat yang menafikan keberatan (*haraj*) dan kesempitan (*dliq*), antara lain:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ.

"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim."[165]

---

[163] Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 7/116.

[164] Muhammad bin Jarir Abu Ja'far al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Editor: Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1420 H), cet. I, 6/131.

[165] QS. Al-Hajj: 78. Terdapat ayat-ayat lain yang juga berbicara tetang peniadaan beban berat dan sempit dalam pelaksanaan hukum Islam, seperti QS. Al-Maidah: 6, al-Taubah: 91, al-Nur: 61, al-Ahzab: 37-38, al-Fath: 17, dan al-Ahzab: 150.

Beban berat dalam pelaksanaan hukum agama yang membuat manusia sulit dan sempit melakukannya telah dialami oleh umat-umat para Nabi sebelumnya. Namun, sebagai sebentuk rahmat Allah yang patut disyukuri, umat Nabi Muhammad dianugerahi keringanan dan toleransi yang tidak diberikan kepada umat-umat sebelumnya, seperti terangkatnya perhitungan untuk sesuatu yang ditampakkan atau disembunyikan dalam hati.[166] Kesukaran yang dinafikan dalam Islam adalah mencakup yang bersifat konkret seperti dipaksa untuk bersuci menggunakan air dalam kondisi sakit atau bepergian, maupun yang bersifat abstrak-kejiwaan seperti, misalnya, dilarang melaksanakan salat ketika tidak mampu menggunakan air sedangkan jiwa seorang mukmin tentu rindu melaksanakannya.[167]

Melalui ayat-ayat di atas terjelaskan bahwa Allah tidak hendak menyulitkan manusia dan membuat mereka kesusahan dengan adanya beban-beban syariat, melainkan Allah hendak menyucikan mereka dan menganugerahi mereka nikmat yang kemudian mendorong mereka untuk bersyukur sehingga mengundang datangnya tambahan nikmat itu sendiri. Itulah fakta keutamaan dan kasih sayang dalam Islam sebagai agama yang mudah.[168]

---

[166] Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwat al-Tafasir* (Kairo: Dar al-Shabuni, 1417 H), cet. I, 1/163.

[167] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 11.

[168] Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an*, 2/850.

4- Ayat-ayat yang menafikan kesulitan (*‘anat*), antara lain:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

“Jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”[169]

Ayat ini turun sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepada Nabi tentang bolehkah mencampuri harta anak yatim bagi pengasuhnya, atau harus menghindarinya? Ayat ini memberi jawaban berupa pilihan yang meringankan, bahwa jika menghindarinya mendatangkan maslahat, maka baik. Namun jika justru menyusahkan, atau tidak tercapainya kemaslahatan baik bagi yatim maupun pengasuhnya, maka boleh mencampurinya sejauh dengan cara yang adil dan dapat menjaga haknya. Aturan hukum yang demikian merupakan kebijaksanaan dan kasih sayang Allah kepada hamba-Nya. Allah bisa saja menyusahkan manusia dengan tidak memberikan pilihan hukum, namun itu tidak dilakukan-Nya.[170]

5- Ayat-ayat yang melarang sikap melampaui batas dalam beragama, antara lain:

---

[169] QS. Al-Baqarah: 220. Ayat lain yang senafas terdapat pada QS. Al-Hujurat: 7.

[170] Al-Shabuni, *Shafwat al-Tafasir*, 1/126. Lihat juga: Wahbah Mushthafa al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Wasith* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1422 H), cet. I, 1/117.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ

"Wahai ahli kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu."[171]

Meskipun ayat di atas ditujukan kepada Ahli Kitab terkait larangan melampaui batas, ayat tersebut juga ditujukan sebagai pelajaran bagi kaum muslimin. Kaum muslimin bahkan lebih ditekankan untuk dapat mengambil pelajaran dari seruan ayat tersebut. Karena agama Islam merupakan agama toleran yang datang dengan ajaran kemudahan dan kasih sayang, agama adil yang mengajarkan bersikap adil dan meletakkan sesuatu secara proporsional.[172] Diturunkannya al-Qur'an dan diutusnya Nabi adalah sebagai rahmat bagi semesta. Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.[173]

6- Ayat-ayat yang berbicara tentang terangkatnya dosa (*junah*), antara lain:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ

---

[171] QS. Al-Nisa': 171. Ayat lain, antara lain: QS. Al-Maidah: 77.

[172] Sebagaimana ayat di atas melarang kaum Nasrani berlebih-lebihan dalam beragama dengan mengultuskan Nabi Isa, ayat itu pun melarang kaum muslimin dari terjadinya hal serupa, sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw.: "Janganlah kalian mengultuskanku, sebagaimana kaum Nasrani mengultuskan putra Maryam. Aku hanyalah hamba-Nya, maka katakanlah: 'hamba Allah dan rasul-Nya'." (HR. Bukhari dari Umar Ra). Lihat: Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Editor: Muhammad Zuhayr al-Nashir (Beirut: Dar Thauq al-Najah, 1422 H), cet. I, no. 3445, 4/167.

[173] Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, 49.

مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ.

"Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu. Maka apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masy'aril Haram. Dan berzikirlah kepada-Nya sebagaimana Dia telah memberi petunjuk kepadamu, sekalipun sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang yang tidak tahu."[174]

Ayat di atas turun sebagai respon atas apa yang dirasakan oleh kaum muslimin pada saat itu berupa perasaan takut dosa bila melakukan perdagangan di tempat-tempat bekas pasar-pasar pada masa Jahiliyah, seperti pasar Ukaz, Majannah dan Dzul Majaz. Maka turunlah ayat di atas yang menegaskan tidak adanya dosa pada mereka jika melakukan aktivitas tersebut pada musim-musim haji. Turunnya ayat ini sekaligus berbuah ketenangan di hati kaum muslimin yang melaksanakan ibadah haji pada saat itu.[175]

Terdapat juga ayat-ayat lain yang juga menjelaskan tidak adanya dosa dengan diksi "*itsm*" antara lain:

[174] QS. Al-Baqarah: 198. Ayat lain yang senafas: QS. Al-Nisa': 101 dan 102, al-Baqarah: 282; 229; 230; 233; 240; 284; 235; 236, al-Nisa': 128, al-Nur: 29; 58; 60, al-Ahzab: 132, al-Mumtahanah: 10.

[175] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. 2050, 3/53.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."[176]

7- Ayat-ayat yang meniadakan hukuman/siksaan, antara lain:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ.

"Allah tidak menghukum kamu karena sumpahmu yang tidak kamu sengaja, tetapi Dia menghukum kamu karena niat yang terkandung dalam hatimu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun."[177]

Termasuk rahmat dan nikmat Allah kepada para hamba-Nya, Allah berkenan

[176] QS. Al-Baqarah: 173. Ayat lain yang senafas: QS. Al-An'am: 145, al-Maidah: 3.

[177] QS. Al-Baqarah: 225. Ayat lain yang senafas: QS. Al-Nisa': 89, al-Kahf: 73.

mengampuni mereka atas sumpah yang mereka ucapkan di lisan dengan tanpa sengaja. Sumpah yang tidak berasal dari kehendak hati tidak diperhitungkan. Konsekwensi dan siksa hanya berlaku pada sumpah yang disengaja dan diniati. Diakhirinya ayat di atas dengan penyebutan sifat Maha Pengampun dan Maha Penyantun juga menunjukkan kasih sayang Allah bahkan terhadap hamba-Nya yang durhaka sekalipun jika hendak kembali kepada-Nya.[178]

8- Ayat-ayat yang meniadakan jalan/alasan, antara lain:

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ.

"Tidak ada alasan apapun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik."[179]

Ayat ini berbicara dalam konteks jihad, bahwa orang-orang lemah, lanjut usia dan sakit, atau orang-orang fakir yang tidak memiliki apapun untuk nafkah jihad, mereka tidak mendapatkan dosa apapun karena tidak ikut berjihad, selama mereka tulus beriman dan beramal saleh, serta tidak berbuat hal-hal provokatif. Konsistensi dan ketulusan mereka dalam keimanan dan amal saleh membuat mereka dinilai sebagai orang-orang yang berbuat baik (*muhsinin*) meskipun mengalami uzur untuk ikut jihad. Tidak ada jalan

[178] Abd al-Karim Yunus al-Khathib, *al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tth), 1/257.

[179] QS. Al-Taubah: 91. Ayat lain yang senafas: QS. Al-Syura: 41.

(*sabil*) dan alasan apapun untuk menyalahkan mereka sebagai bentuk kasih sayang Allah Swt.[180]

Selain yang disebutkan di atas, ada juga pola-pola berbeda dari ayat-ayat lain yang juga menjadi dasar bagi kemudahan dalam hukum, semisal ayat-ayat yang mengandung pengecualian seperti dalam kasus orang yang mengucapkan kata-kata kafir (QS. Al-Nahl: 106),[181] atau ayat-ayat yang menunjukkan adanya penggantian atau pengakhiran seperti dalam kasus salat dalam keadaan mabuk (QS. Al-Nisa': 43).[182]

b. Hadits-hadits Nabi Saw. dan Syarahnya

Pribadi Rasulullah Saw. merupakan terjemahan hakiki bagi ajaran Tuhan yang dibawanya. Di saat yang sama beliau menjadi suri teladan yang baik.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا.

Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah (QS. Al-Ahzab: 21).

[180] Al-Shabuni, *Shafwat al-Tafasir*, 1/516.

[181] Atau dalam kasus-kasus lain sebagaimana tercantum dalam QS. Al-Nisa': 97-99, 43, 95, dan al-An'am: 119.

[182] Atau dalam kasus-kasus lain sebagaimana tercantum dalam QS. Al-Maidah: 6 dan al-Baqarah: 183-184.

Terdapat banyak hadits, baik *qawli*, *fi'li* maupun *taqriri*, yang menjelaskan tentang kemudahan dalam hukum, antara lain sebagaimana berikut:

1- Hadits-hadits tentang kemudahan dan toleransi dalam agama, antara lain:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: «الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»

Dari Ibn Abbas, Nabi Saw. ditanya: "Agama yang mana yang paling Allah cintai?" Nabi menjawab: "Kecenderungan kepada kebenaran lagi toleran (HR. Bukhari)." [183]

Makna "*hanifiyyah*" adalah kecondongan dari yang batil kepada yang haq. Sedangkan makna "*samhah*" adalah kemudahan, tidak berat dan tidak statis.[184] Umat Islam yang berada dalam agama yang *hanifiyah samhah* ini tidak sebaiknya memberatkan diri dalam beragama. Memberatkan diri dalam beragama dengan tidak sewajarnya, seperti perasaan berdosa dan ragu untuk mengonsumsi makanan yang jelas kehalalannya, dianggap menyerupai kaum Nasrani.[185]

---

[183] Al-Bukhari, *al-Adab al-Mufrad*, Editor: Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 1409 H), cet. III, no. 287, 108; *Shahih al-Bukhari*, 1/16.

[184] Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, 50.

[185] Muhammad Asyraf bin Amir al-Shiddiqi, *'Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H), cet. II, 10/184.

Dalam hadits lain, pada saat Rasulullah Saw. akan mengutus Muadz bin Jabal dan Abu Musa al-Asy'ari, beliau berpesan kepada keduanya:

يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا.

"Permudahlah dan jangan persulit. Berilah kabar gembira dan jangan membuat lari. Rukunlah dan jangan berselisih."[186]

2- Hadits-hadits perintah Nabi kepada para sahabat untuk mengambil keringanan, tidak mempersulit diri dan melampaui batas, antara lain:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ.

Dari Abu Hurairah, Nabi Saw. bersabda: "Sesungguhnya agama (Islam) itu mudah. Dan tidaklah seseorang mempersulit agama, melainkan agama akan mengalahkannya. Karenanya, berlakulah benar dan bersahaja, serta mohonlah pertolongan pada waktu pagi, sore dan sebagian akhir malam."[187]

---

[186] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. 3038, 4/65.
[187] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. 39, 1/16.

Dalam hadits ini terdapat tanda-tanda kenabian. Fakta menunjukkan bahwa orang yang memberatkan diri dalam mengamalan agama akan terputus. Hadits ini tidak hendak melarang mencari nilai yang lebih sempurna dalam ibadah yang merupakan perkara terpuji, akan tetapi mencegah terjadinya sikap ekstrem, berlebihan, yang dapat menyebabkan kemalasan, meninggalkan yang lebih utama, atau bahkan berakibat tertinggalnya ibadah fardu. Seperti misalnya salat sunnah semalam suntuk hingga berakibat mengantuk sehingga berakibat tertinggalnya salat Subuh berjemaah atau bahkan keluar dari waktunya. Hadits ini sekaligus mengisyaratkan anjuran untuk mengambil kemudahan dan keringanan dalam hukum (*rukhshah*). Karena selalu mengamalkan apa yang diperintahkan sebagaimana harusnya (*azimah*) pada situasi yang difasilitasi *rukhshah* merupakan sikap berlebihan dan mempersulit diri. Seperti enggan bertayamum saat sakit dan tetap memaksakan diri berwuduk, maka justru akan membahayakan diri.[188]

3- Hadits-hadits tentang dispensasi melakukan sesuatu yang terlarang, antara lain:

Dari Ummu Kultsum bint Uqbah, Rasulullah Saw. bersabda:

[188] Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), 1/94-95.

لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ وَيَقُولُ خَيْرًا وَيَنْمِي خَيْرًا.

"Bukanlah seorang pendusta yang mendamaikan antar manusia. Ia berkata baik dan menghasut baik."[189]

Hadits ini menjelaskan tentang keringanan hukum untuk melakukan sesuatu yang asalnya dilarang menjadi boleh karena adanya suatu kebutuhan (*hajat*). Dalam konteks ini, perkataan bohong. Mengomentari hadits di atas, Ibn Syihab (58-124 H) menyatakan: "Aku tidak mendengar ada kebohongan yang mendapat keringanan kecuali dalam tiga kondisi: (1) Perang, (2) mendamaikan antar manusia, dan (3) gombalan sepasang suami-istri." Al-Qadli 'Iyyadl (476-544 H) menambahkan bahwa memang tidak terjadi perbedaan pendapat tentang kebolehan berbohong dalam ketiga kondisi tersebut, namun ulama berselisih pandang tentang apa yang dimaksud kebohongan yang dibolehkan itu. Sebagian mereka ada yang memandang kemutlakannya. Artinya sejauh untuk kemaslahatan, meskipun di luar ketiga kondisi di atas, kebohongan dibolehkan. Dengan kata lain, bohong yang tercela itu ketika berdampak mudarat.[190]

---

[189] Muslim bin al-Hajjaj al-Nisaburi, *Shahih Muslim*, Editor: Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, tth), no. 2605, 4/2001

[190] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1392 H), cet. II, 16/157-158.

4- Hadits-hadits tentang kekhawatiran Nabi akan kesulitan yang dialami oleh umatnya, antara lain:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاَةٍ»

Dari Abu Hurairah, Rasulullah Saw. bersabda: "Seandainya tidak memberatkan atas umatku, sungguh akan aku perintahkan mereka melakukan siwak setiap akan salat."[191]

Hadits ini menjelaskan anjuran melakukan siwak setiap kali akan melakukan salat, baik salat fardu ataupun sunah. Karena mulut adalah tempat zikir, membaca al-Qur'an dan munajat kepada Allah yang jika tidak dibersihkan boleh jadi baunya akan mengganggu malaikat atau bahkan orang lain. Meski demikian pentingnya siwak, Nabi tidak memerintahkan melakukannya dengan sebuah pertimbangan mendalam yang penuh kebijaksanaan, yakni takut memberatkan umatnya. Maka berdasarkan hadits tersebut, al-Syafi'i (150-204 H) menyimpulkan ketidakwajiban siwak, melainkan hanya sunnah.[192]

---

191 Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. 887, 2/4.

192 Muhammad Abd al-Rauf al-Munawi, *Faydl al-Qadir bi Syarh al-Jami' al-Shaghir* (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1356 H), cet. I, 5/338.

Dalam kasus lain, Aisyah (w. 58 H) meriwayatkan:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِنْدِي وَهُوَ قَرِيرُ العَيْنِ طَيِّبُ النَّفْسِ فَرَجَعَ إِلَيَّ وَهُوَ حَزِينٌ فَقُلْتُ لَهُ فَقَالَ: إِنِّي دَخَلْتُ الكَعْبَةَ وَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ فَعَلْتُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أَكُونَ أَتْعَبْتُ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي.

Dari Aisyah Ra., ia meriwayatkan: "Nabi Saw. keluar dari sisiku dalam keadaan senang dan tenang. Lalu kemudian beliau kembali kemari dalam keadaan sedih. Aku menanyainya, dan beliau pun menjawab: 'Aku telah memasuki Kakbah. Aku ingin (seandainya) aku tidak pernah melakukan itu. Aku takut memberatkan umatku sepeninggalku'."[193]

---

[193] Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Editor: Basysyar Awwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), no. 873, 2/215. Hadits di atas, menurut al-Syawkani, menjadi dalil bahwa Nabi Saw. memasuki Kakbah pada selain tahun terjadinya Fathu Makkah, karena pada saat itu Aisyah tidak bersama Nabi. Hadits ini sekaligus mengoreksi pendapat sebagian ulama yang lain yang menyatakan bahwa Nabi memasuki Kakbah hanya pada saat Fathu Makkah. Di sisi lain, diketahui pula –sebagaimana juga ditegaskan oleh al-Baihaqi- bahwa Nabi memasuki Kakbah pada saat melaksanakan haji, bukan umrah. Di saat sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa perkataan Nabi kepada Aisyah dalam hadits di atas terjadi ketika Nabi kembali ke Madinah setelah Fathu Makkah. Namun pendapat ini dinilai terlalu jauh. Lihat: Muhammad Abdurrahman al-Mabarkafuri, *Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami' al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth), 3/520.

Dalam hadits di atas tampak kasih sayang Nabi Saw. kepada umatnya yang mewujud dalam kekhawatiran bahwa apa yang telah dilakukannya, yakni memasuki Kakbah, akan menjadi sebab umatnya mengalami kesulitan dan kesusahan. Beliau takut umatnya akan memaksakan diri memasuki Kakbah dengan niat mengikuti jejaknya, yang tentu hal tersebut tidak mudah dilakukan oleh sebagian besar umat kecuali dengan perjuangan yang melelahkan.[194] Berdasarkan hadits di atas itulah, juga didukung oleh dalil-dalil yang lain, mayoritas ulama menetapkan bahwa memasuki Kakbah bukanlah termasuk dari yang wajib dilakukan dalam manasik haji, dan hanya merupakan suatu kesunahan.[195]

Praktik hidup keseharian Rasulullah Saw. secara jelas menampilkan kasih sayangnya yang teramat dalam kepada umatnya. Kekhawatirannya bahwa umatnya akan mengalami kesulitan dan keberatan dalam mengamalkan ajaran agama menjadi bahan pertimbangan sedemikian rupa yang membuat beliau tidak memerintah-wajibkan sejumlah ibadah, melainkan hanya menganjurkan. Sebuah potret nyata dan ideal bagi prinsip kemudahan, toleran dan moderat dalam hukum Islam langsung dari sumber hidupnya.[196]

---

[194] Nuruddin al-Sindi, *Kifayat al-Hajah fi Syarh Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Jail, tth), 2/250.

[195] Al-Mabarkafuri, *Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami' al-Tirmidzi*, 3/520.

[196] Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, 53.

D. ANALISIS KEMUDAHAN DALAM HUKUM PERSPEKTIF AL-QUR'AN DAN HADITS

Segala pembebanan hukum (*taklif*) dalam Islam ditetapkan atas dasar kemudahan. Karena jika *taklif* itu memberatkan dan mempersulit, niscaya terjadilah kontradiksi dan kontraproduksi dalam syariat itu sendiri. Artinya, jika tujuan agama dalam penetapan hukum syariat adalah untuk menyusahkan dan memberatkan, hal itu akan bertentangan dengan nas-nas agama yang menegaskan kemudahan dan kelembutan. Karenananya, melalui nas-nas tersebut diketahuilah secara jelas bahwa tujuan di balik penetapan hukum dalam Islam adalah kemudahan dan keringanan.

Diaturnya, misalnya, perihal hukum-hukum transaksi jual-beli, persewaan, perseroan dan lain sebagainya, dalam Islam tidak lain untuk memudahkan manusia dalam sistem kehidupan mereka. Tanpa adanya aturan hukum terkait hal-hal tersebut manusia akan mengalami kesulitan transaksi, bahkan dapat menimbulkan masalah dalam berinteraksi. Sebagai sebuah rahmat, Allah menjadikan kesulitan yang kerap dialami manusia dalam proses pelaksanaan kewajiban-kewajiban syariat justru sebagai sebab adanya keringanan dan kemudahan dalam syariat. Keterbatasan dalam pemenuhan kewajiban pun tidak dinilai sebagai dosa. Seandainya tujuan syariat adalah memberatkan dan mempersulit, niscaya nas-nas yang mengharuskan kontinyuitas beramal dan ketidakbolehan menghentikannya tidak akan mendapatkan keringanan

dan kemudahan dalam kondisi dan situasi apapun dan bagaimanapun.[197]

Nas-nas al-Qur'an dan hadits berikut interpretasinya oleh para ulama yang telah diuraikan di atas secara terang menegaskan bahwa kemudahan dan keringanan merupakan salah satu tujuan syariat yang atas dasar itulah segala taklif dalam hukum dibangun.[198] Kemudahan (*rukhshah*) merupakan salah satu tujuan syariat untuk menjaga kebutuhan-kebutuhan manusia. Terinspirasi oleh ayat-ayat dan hadits-hadits itu kemudian dibuatlah kaidah-kaidah hukum oleh para ulama yang secara substantif menunjukkan kemudahan, antara lain: المشقة تجلب التيسير (kesulitan mendatangkan kemudahan),[199] لا ضرر ولا ضرار (tidak boleh berbuat bahaya dan membahayakan), الضرر يزال (bahaya itu dihilangkan), الأمر إذا ضاق اتسع (apabila suatu perkara sempit, maka menjadi luas), الضرورات تبيح المحظورات (kondisi-kondisi darurat membolehkan hal-hal yang terlarang), ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها (sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi dengan kadarnya), ما جاز لعذر بطل بزواله (sesuatu yang boleh dilakukan karena adanya uzur menjadi batal saat hilangnya uzur), درء المفاسد أولى من جلب المصالح (menolak kerusakan lebih utama daripada mendatangkan kemaslahatan), الحاجة تنزل منزلة الضرورة (kebutuhan itu menempati posisi darurat), الحدود تدرأ بالشبهات (hukuman

---

[197] Amir Said, *al-Tahrir fi Qaidat al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1415 H), 48.

[198] Athif Ahmad Mahfudz, *Raf' al-Haraj fi al-Tasyri' al-Islami; Dirasah Ushuli-yyah Fiqhiyyah* (Mesir: Mathba'ah Jami'ah al-Manshurah, tth), 93.

[199] Dari satu kaidah yang terinspirasi dari sejumlah ayat dan hadits ini saja, menurut al-Hishni (w. 829 H) lahirlah segala kemudahan dan keringanan dalam syariat, setidaknya dalam tujuh aspek: (1) Ibadah, (2) muamalat, (3) pernikahan, (4) *zhihar* dan sumpah, (5) perbudakan, (6) *qishash*, dan (7) ijtihad. Lihat: Taqiyy al-Din al-Hishni, *Kitab al-Qawaid*, Editor: Abd al-Rahman al-Sya'lan (Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1418 H), cet. I, 1/310.

had tertolak oleh syubhat), العادة محكمة (kebiasaan itu dapat dijadikan hukum), dan lain sebagainya.[200]

Syariat Islam tidak datang untuk menyusahkan manusia atau membebani mereka di luar batas kemampuan. Syariat Islam menetapkan hukum asal, lalu memberikan toleransi dan dispensasi hukum bagi orang mukalaf sesuai situasi dan kondisi tertentu. Namun demikian, tidak berarti bahwa syariat menyerahkan kendali hukum dan memberikan kebebasan penuh untuk tidak melaksanakan perintah menurut selera dan kehendak masing-masing orang. Karena jika yang terjadi demikian, tertuplah pintu perintah dan pembebanan syariat dan tinggallah pintu pembolehan yang terbuka secara bebas. Syariat kemudian kehilangan fungsinya dalam mengatur perbuatan dan ibadah manusia. Sementara tujuan dari syariat itu sendiri adalah penyucian jiwa, keteraturan urusan dunia dan akhirat serta meraih rida Allah Swt., melalui pengamalan syariat itu sendiri. Selain itu, setiap amal yang dituntut untuk dikerjakan oleh orang mukalaf pasti mengandung "beban", karenanya disebut "pembebanan" (*taklif*). Di sebut mengandung "beban", karena adanya unsur sulit di dalamnya yang bertentangan dengan selera nafsu. Akan tetapi, kadar kesulitan yang dirasakan oleh nafsu itu tidak lantas semerta-merta menjadi alasan pemenuhan kewajiban itu mendapat keringanan.[201]

---

[200] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, 36. Lihat: Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H), cet. I, 83. Lihat juga: Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, 66-67.

[201] Muhammad Radfi' al-Utsmani, *al-Akhdz bi al-Rukhash al-Syar'iyyah wa Hukmuh* (Jedah: Munazhzhamat al-Mu'tamar al-Islami, tth), edisi VIII, 1/215-221.

Oleh karena itu, meskipun ayat-ayat al-Quran dan hadits-hadits yang menggambarkan praktik hidup Nabi sebagaimana di atas menjadi fondasi yang mapan bagi kemudahan dalam hukum Islam yang patut diikuti, fakta sejarah juga menampilkan praktik-praktik lain yang condong pada penyucian jiwa dengan cara tidak mengambil keringanan dan malah mengamalkan yang terasa berat oleh nafsu. Masih terdapat dialog luas di kalangan ulama mengenai apakah pengambilan *rukhshah* yang lebih diunggulkan ataukah *azimah*. Tentu pilihan sikap sebagian orang yang lebih memegang *azimah* tidak berarti sengaja menyalahi tradisi Nabi. Mereka hanya berpandangan bahwa sikap yang demikian adalah sebagai bentuk pendidikan jiwa agar terbiasa melakukan yang berat dan terhindar dari kelengahan, serta mendapatkan pahala yang lebih banyak. Meski pola pengamalan yang mengikuti Nabi dalam kondisi umum dinilai lebih menjamin konsistensi, kontinyuitas dan keseimbangan pengamalan seorang muslim, namun dinamika berfikir dan ragam cara pandang tetaplah merupakan suatu keniscayaan mengiringi perbedaan situasi dan kondisi yang dialami masing-masing orang. Sejak masa sahabat pun dua kecenderungan itu telah ada, seperti perbedaan kecenderungan antara Ibn Umar Ra. dan Ibn Abbas Ra.[202] Hal ini juga merupakan rahmat Allah Swt.

---

[202] Ibn Umar dikenal sebagai seorang sahabat Nabi yang sangat berhati-hati, ketat dan cenderung mempersulit diri dalam mengamalkan syariat, seperti memasukkan air ke dalam kedua matanya pada saat berwuduk dan mandi. Dalam hal fatwa juga demikian, Ibn Umar lebih sering memilih diam ketika dimintai fatwa dan mengucapkan "saya tidak tahu". Sementara Ibn Abbas selalu memberi jawaban meskipun bersifat ijtihadi. Lihat: Abu Muhammad Ibn Hazm al-Zhahiri, *al-Muhalla bi al-Atsar* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), 1/318.

E. PANDANGAN ULAMA FIKIH TENTANG KEMUDAHAN DALAM HUKUM

Kemudahan dalam hukum termasuk tema yang banyak dibicarakan oleh para ulama fikih dan ushul dalam lintas generasi. Lahirnya banyak kaidah fikih yang secara substantif membawa spirit kemudahan adalah suatu bentuk usaha mereka mengemukakan karakter kemudahan syariat Islam berdasarkan nas-nas al-Qur'an dan hadits. Pembahasan tentangnya tidak hanya tertuang dalam bab tersendiri dalam kitab fikih umum, belakangan seiring kebutuhan zaman banyak bermunculan kajian yang konsen pada satu tema tersebut dan tertuang dalam satu kitab khusus. Perbedaan pendapat di antara mereka pun merupakan suatu keniscayaan, termasuk dalam memandang kedudukan *rukhshah* dalam hukum, pembagiannya, dan lain sebagainya.

1- Kedudukan *Rukhshah*

Setidaknya ada dua pendapat ulama mengenai apakah *rukhshah* dan *azimah* merupakan bagian dari hukum syariat ataukah perbuatan seorang mukalaf, sebagaimana berikut:

Pertama, pendapat bahwa *rukhshah* dan *azimah* sebagai bagian dari hukum syariat. Pendapat ini dianut oleh banyak ulama ushul fikih. Namun mereka berbeda pendapat tentang letaknya dalam syariat itu sendiri. Sebagian memandangnya sebagai bagian dari hukum *taklifi* (*charging legal law*). Pandangan ini antara lain diwakili oleh al-Baidlawi, al-Subki,[203] Ibn al-Lahham (w. 803 H) dan

[203] Taqiyy al-Din al-Subki dan Taj al-Din al-Subki, *al-Ibnhaj fi Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H), 81-82.

al-Zarkasyi (w. 794 H), dengan argumen bahwa *rukhshah* dan *azimah* berpulang kepada tuntutan (*iqtidla'*) dan pilihan (*takhyir*) di mana keduanya merupakan wilayah pembebanan (*taklif*) dalam hukum. *Azimah* adalah sebutan bagi sesuatu yang dituntut atau dibolehkan oleh Pembuat syariat dengan tidak berdasarkan atas uzur manusia. Sementara *rukhshah* adalah sebutan bagi sesuatu yang dibolehkan oleh Pembuat syariat berdasarkan atas uzur manusia.[204]

Sementara sebagian yang lain memandang *rukhshah* dan *azimah* merupakan bagian dari hukum *wadl'i* (*correlative law*). Pandangan ini antara lain dianut oleh al-Ghazali (w. 505 H),[205] dan al-Syathibi (w. 790 H).[206] Mereka berargumen bahwa Pembuat syariat menjadikan uzur sebagai sebab bagi adanya keringanan untuk meninggalkan perkara yang wajib, seperti safar bagi salat empat rakaat. Demikian juga Pembuat syariat menjadikan bahaya (*dlarar*) sebagai sebab yang membolehkan sesuatu yang terlarang, seperti kondisi darurat yang membolehkan memakan bangkai.[207]

Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa *rukhshah* dan *azimah* bukan merupakan bagian dari hukum syariat, melainkan bagian dari perbuatan seorang mukalaf yang berhubungan dengan hukum syariat. Jadi *rukhshah* berarti perbuatan yang diringankan (*murakhkhash fih*), sedangkan *azimah* berarti perbuatan yang ditekan (*ma'zum 'alayh*).

---

204 Jalal Abdurrahman, *Ghayat al-Wushul ila Daqaiq 'Ilm al-Ushul* (Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H), 229.

205 Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtashfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), 1/98.

206 Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), ttc., 1/300.

207 Jalal Abdurrahman, *Ghayat al-Wushul ila Daqaiq 'Ilm al-Ushul*, 229.

Pandangan ini dianut oleh al-Amidi, Ibn al-Hajib[208] dan al-Razi (w. 606 H).[209]. Perbedaan pendapat dalam hal ini turut mengakibatkan perbedaan pengertian terminologisnya kedua istilah tersebut.

2- **Pembagian *Rukhshah***

a. Berdasarkan hukumnya, *rukhshah* ada empat:[210]

1- *Rukhshah* yang harus dilakukan (*wajibah*), seperti memakan barang haram bagi orang yang terpaksa berdasarkan QS. Al-Baqarah: 173 dan al-Maidah: 3. Juga seperti berbuka puasa bagi yang dikhawatirkan celaka akibat terlalu lapar/haus sekalipun tidak dalam perjalanan dan tidak sakit.

2- *Rukhshah* yang dianjurkan (*mandubah*), seperti qashar salat dan tidak berpuasa Ramadan bagi musafir setelah terpenuhinya syarat dan tidak adanya halangan, melihat wajah wanita yang akan dilamar, menggunakan harta anak yatim bagi pengasuhnya karena tuntutan kebutuhan sebagaimana QS. Al-Baqarah: 222.

3- *Rukhshah* yang dibolehkan (*mubahah*), seperti akad-akad yang dipandang baik dan

---

[208] Abu al-Hasan al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Kairo: Maktabat al-Halabi, tth), ttc., 1/118-122; Ibn al-Hajib, *Mukhtashar al-Muntaha*, 2/7-9; Badr al-Din al-Zarkasyi, *Tasynif al-Masami' bi Jam' al-Jawami'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth), ttc., 1/79.

[209] Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H), ttc., 1/29.

[210] Pembagian ini oleh mayoritas (*jumhur*) ulama. Lihat: Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, 36-37. Lihat juga: Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, 43.

menyalahi analogi/*qiyas* (seperti akad *salam*, *musaqah*, *qiradh*) karena tuntutan kebutuhan. Juga seperti menjamak salat selain di Arafah dan Muzdalifah, dan melontarkan ucapan kekafiran karena terpaksa.

4- *Rukhshah* yang menyalahi yang lebih utama (*khilaf al-awla*), seperti tidak berpuasa bagi musafir yang tidak mengalami kesukaran berat (*masyaqqah qawiyyah*) dan bahaya (*dlarar*) apapun berdasarkan QS. Al-Baqarah: 184. Juga seperti tayamum bagi orang yang mendapati air dijual di atas harga normal sementara ia mampu membelinya, dan lain sebagainya.

b. Berdasarkan bentuk dispensasinya, *rukhshah* ada tujuh:[211]

1- Pengguguran (*isqath*), seperti gugurnya menghadap kiblat dalam salat khauf, gugurnya jihad, haji, umrah dan salat Jumat bagi yang uzur.

2- Pengurangan (*tanqish*), seperti mengurangi 2 rakaat salat 4 rakaat bagi musafir.

3- Penggantian (*ibdal*), seperti mengganti wuduk dan mandi dengan tayamum, mengganti berdiri dengan duduk dan duduk dengan tidur dalam salat. Juga seperti mengganti puasa dengan memberi makan.

---

[211] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, 41-43. Al-Shallabi menyebut pembagian ini berdasarkan uzurnya. Menurutnya, pembagian ini disebutkan oleh 'Izz al-Din bin Abd al-Salam, al-Suyuthi dan Ibn Najim. Lihat: Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, 44.

4- Memajukan (*taqdim*), seperti memajukan pelaksanaan salat Asar ke waktu Zuhur dan salat Isya' ke waktu Magrib bagi musafir. Juga seperti mendahulukan zakat fitrah pada bulan Ramadan.

5- Mengakhirkan (*ta'khir*), mengakhirkan pelaksanaan salat Zuhur ke Asar dan salat Asar ke Zuhur (jamak *ta'khir*).

6- Dispensasi (*tarkhish*), yakni pembolehan beserta adanya sebab yang melarang, seperti memakan barang najis dalam rangka berobat, melafalkan kata kekafiran dalam keadaan terpaksa, salatnya orang yang bersuci dengan batu sementara masih ada sisa kotoran.

7- Perubahan (*taghyir*), seperti perubahan aturan salat dalam kondisi takut (*khauf*).

c. Berdasarkan sebab-sebabnya, rukhshah ada 13:[212]

1- Keterpaksaan (*dlarurat*), primer, seperti tidak turut berjihad karena tidak adanya kemampuan.

2- Kebutuhan (*hajah*), sekunder, baik kebutuhan umum seperti melihat wajah wanita asing yang hendak dilamar atau dalam proses pengobatan, maupun kebutuhan khusus seperti seorang ayah yang memukul dan mencela anaknya dalam rangka mendidik.

3- Kebutuhan penyempurna (*tahsin*), seperti salat menggunakan dua sandal,

[212] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, 43-57.

berdiri kepada orang lain dalam rangka penghormatan, tidak menghadiri walimah karena adanya uzur *syar'i*, dan lain sebagainya.

4- Perjalanan (*safar*), seperti tidak berpuasa saat bepergian dan mengusap kedua sepatu dengan terpenuhinya persyaratannya.
5- Lupa (*nisyan*), seperti berbicara di dalam salat, makan dalam keadaan puasa dan menyembelih hewan tanpa mengucapkan basmalah dikarenakan lupa.
6- Ketidaksengajaan (*khata'*), seperti penentuan tempat dan waktu salat yang ternyata salah, niat *ada'* tapi ternyata sudah keluar waktu, atau niat *qadla'* tapi ternyata masih ada waktu.
7- Kebodohan (*jahl*), seperti meminum khamr yang dikira jus karena sulit mengeceknya.
8- Paksaan (*ikrah*), seperti dipaksa mengatakan ucapan kafir, nikah atau talak.
9- Kekurangan (*naqsh*), baik yang bersifat harta (*mali*) seperti gugurnya zakat dan haji, maupun raga (*badani*) seperti berobat dengan barang najis.
10- Kesulitan (*masyaqqah*). Salah satu kaidah tentang ini berbunyi "kesulitan mendatangkan kemudahan" yang didasarkan pada QS. Al-Baqarah: 185 dan al-Hajj: 78. Lebih jelas, al-Qarrafi menyatakan, "setiap perintah yang sulit dilakukan

oleh manusia, maka gugurlah perintah melakukannya. Setiap larangan yang sulit menjauhinya, maka gugurlah larangan menjauhinya."

11- Perkara yang sukar dielakkan (*umum al-balwa*), seperti tanah becek di jalanan pada musim hujan, sisa najis setelah bersuci dengan batu, jual-beli online, dan lain sebagainya.

12- Waswas (*waswasah*), seperti orang yang menambah rakaat salat saat lupa jumlah rakaat dan mengambil yang lebih sedikit.

13- Memotivasi masuk Islam atau baru masuk Islam, seperti memberikan zakat kepada orang kafir yang diharapkan akan masuk Islam sebagai bentuk motivasi agar semakin bersemangat untuk masuk Islam.

Selain beberapa pembagian di atas, sebagian ulama yang lain ada yang juga membuat pembagian tersendiri dengan mempertimbangkan aspek-aspek yang berbeda, seperti kalangan mazhab Hanafi yang membaginya kepada *rukhshah haqiqah* dan *rukhshah majaziyah/isqath*. Ibn Asyur membaginya kepada *rukhshah khashshah muaqqatah* (kemudahan khusus-temporer), *rukhshah 'ammah muththaridah* (kemudahan umum-reguler) dan *rukhshah 'ammah muaqqatah* (kemudahan umum-temporer). Semua ini menunjukkan kekayaan khazanah pemikiran hukum Islam yang patut disyukuri.

F. PENUTUP

Setelah dikemukakannya konsep kemudahan hukum perspektif al-Qur'an dan hadits sebagaimana di atas, dapat disimpulkan beberapa hal berikut:

1- Terdapat banyak ayat-ayat al-Qur'an dengan beragam pola pengungkapan yang berbicara tentang kemudahan dalam hukum, baik secara eksplisit seperti ayat-ayat yang secara terang menyatakan kehendak Allah akan kemudahan dalam beragama, maupun implisit seperti ayat-ayat yang meniadakan pembebanan di atas kemampuan (*wus'*), meniadakan keberatan (*haraj*), kesempitan (*dliq*), kesulitan (*'anat*), jalan (*sabil*) dan dosa (*junah*, *itsm*). Selain itu, juga ada ayat-ayat yang melarang sikap ekstrem, ayat-ayat yang mengandung pengecualian, penggantian dan pengakhiran.

   Selain itu, terdapat juga hadits-hadits yang menjadi rujukan konsep kemudahan dalam hukum baik berupa pernyataan Nabi bahwa Islam sebagai agama yang mudah dan toleran, perintah Nabi untuk mengambil keringanan dan tidak mempersulit diri, maupun kekhawatiran Nabi atas ketidakmampuan umatnya mengamalkan ajaran Islam jika diwajibkan.

2- Berdasarkan kedua sumber utama ajaran Islam itu, para ulama merumuskan sejumlah kaidah hukum yang secara substantif memuat spirit kemudahan. Aplikasi kaidah-kaidah itu terus

berkembang seiring perubahan situasi dan kondisi, serta perkembangan zaman. Perbedaan pandangan di kalangan mereka seputar *rukhshah* merupakan sesuatu yang niscaya sebagai kekayaan khazanah pemikiran hukum Islam.

3- Kemudahan dalam hukum merupakan salah satu tujuan syariat demi terpeliharanya kemaslahatan manusia. Dengan adanya keringanan hukum tersebut manusia terjamin untuk tidak keluar dari bingkai syariat bagaimana pun situasi dan kondisi yang melingkupi. Hal ini sekaligus menggambarkan secara nyata kasih sayang Allah terhadap hamba-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Amidi, Abu al-Hasan. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Maktabat al-Halabi, tth.

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Editor: Muhammad Zuhayr al-Nashir. Beirut: Dar Thauq al-Najah, cet. I, 1422 H.

______. *Al-Adab al-Mufrad*. Editor: Muhammad Fuad Abd al-Baqi. Beirut: Dar al- Basyair al-Islamiyah, cet. III, 1409 H.

Al-Ghazali, Abu Hamid al-Ghazali. *Al-Mushtashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H.

______, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustashfa*. Editor: Muhammad Abd al-Salam

Abd al-Syafi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, cet. I, 1413 H.

Al-Hishni, Taqiyy al-Din. *Kitab al-Qawaid*. Editor: Abd al-Rahman al-Sya'lan. Riyadh: Maktabat al-Rusyd, cet. I, 1418 H.

Inayah, Ahmad Izzu. *Al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

Al-Khathib, Abd al-Karim Yunus. *Al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tth.

Mahfuzh, Athif Ahmad. *Raf' al-Haraj fi al-Tasyri' al-Islami; Dirasah Ushuliyyah Fiqhiyyah*. Mesir: Mathba'ah Jami'ah al-Manshurah, tth.

Al-Mubarakfuri, Muhammad Abdurrahman. *Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami' al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth.

Al-Munawi, Muhammad Abd al-Rauf. *Faydl al-Qadir bi Syarh al-Jami' al- Shaghir*. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, cet. I, 1356 H.

Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. *Al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, cet. II, 1392 H.

Al-Nisaburi, Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, tth.

Quthub, Sayyid. *Fi Zhilal al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruq, cet. XVII, 1412 H.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H.

______. *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, cet. III, 1420 H.

Said, Amir. *Al-Tahrir fi Qaidat al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1415 H.

Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Shafwat al-Tafasir*. Kairo: Dar al-Shabuni, cet. I, 1417 H.

Al-Shallabi, Usamah Muhammad. *Al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*. Alexandria: Dar al-Iman, 2002.

Al-Shiddiqi, Muhammad Asyraf bin Amir. *'Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, cet. II, 1415 H.

Al-Sindi, Nur al-Din. *Kifayat al-Hajah fi Syarh Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al- Jail, tth.

Al-Subki, Taqiyy al-Din Abu al-Hasan Ali. *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H.

Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *Al-Asybah wa al-Nazhair*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1411 H.

Al-Syathibi, Ibrahim bin Musa. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al- Fikr, tth.

Al-Thabari, Muhammad bin Jarir Abu Ja'far. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*. Editor: Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, cet. I, 1420 H.

Al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. *Sunan al-Tirmidzi*. Editor: Basysyar Awwad Ma'ruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.

Al-Utsmani, Muhammad Radfi'. *Al-Akhdz bi al-Rukhash al-Syar'iyyah wa Hukmuh*. Jedah: Munazhzhamat al-Mu'tamar al-Islami, edisi VIII, tth.

Al-Zarkasyi, Badr al-Din. *Tasynif al-Masami' bi Jam' al-Jawami'*. Beirut: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah, tth.

Al-Zhahiri, Abu Muhammad Ibn Hazm. *Al-Muhalla bi al-Atsar*. Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Al-Zuhayli. Wahbah Mushthafa. *Al-Tafsir al-Wasith*. Damaskus: Dar al-Fikr, cet. I, 1422 H.

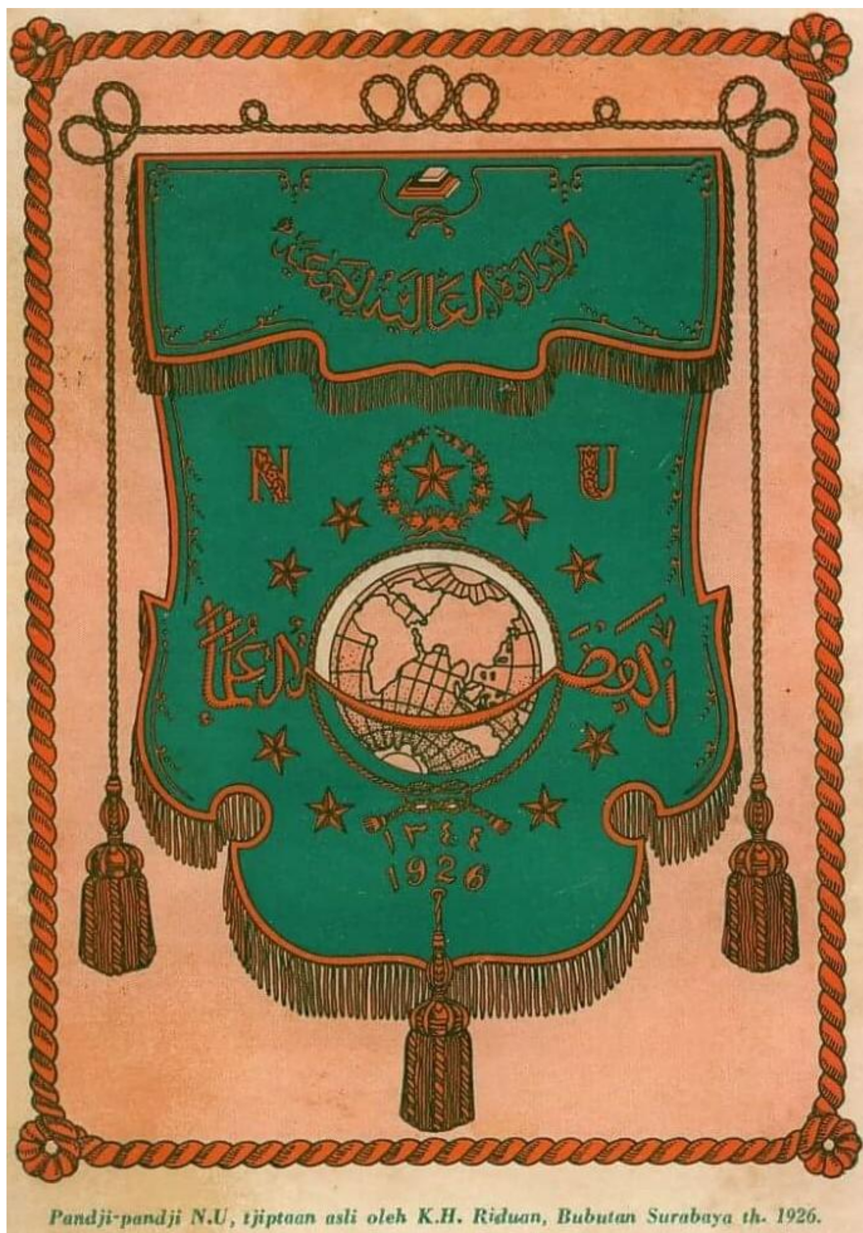
TENTANG PENULIS



Dr. H. A. Malthuf Siroj, M.Ag., lahir di Sumenep, 3 Juli 1959, menempuh pendidikan Program Sarjana Muda (BA) Fakultas Syariah (Hukum Islam) di Universitas Islam Tribakti, Kediri; Program Sarjana Lengkap di IAIN Walisongo Semarang; Program Pascasarjana di IAIN Sunan Ampel, Surabaya; dan Program Doktor Ilmu Hukum di Universitas 17 Agustus 1945, Surabaya. Alumnus Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep dan Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, ia sering mengikuti berbagai pelatihan dan seminar tingkat nasional dan internasional: Training for Pesantren Leaders di Amherst, Massachussets, AS (2002), Training Kependidikan di Universiti Sains Malaysia (2007) dan University of Melbourne, Melbourne, dan Sydney, Australia (2008).

Aktif sebagai dosen tetap Fakultas Syariah Institut Agama Islam (IAI) Nurul Jadid Paiton Probolinggo. Menjabat sebagai rektor Instutut Agama Islam Nurul Jadid (IAINJ), sekarang Universitas Nurul Jadid (UNUJA) sejak tahun 2012 sampai dengan tahun 2017. Sejak akhir tahun 2016, merintis sebuah pondok pesantren yang diberi nama Ponpes Jalaluddin Ar-Rumi yang bertempat di Jatisari, Jenggawah, Jember Jawa Timur.

Beberapa karya buku yang sudah ditulis, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Kompilasi Hukum Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), *Paradigma Ushul Fiqh: Negosiasi Konflik antara Mashlahah dan Nash,* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2014), selanjutnya buku yang ditulis bersama Ismail Marzuki, M.H., *Pendidikan Anti Korupsi: Kajian Multiperspektif dan Strategi Pemberantasan Korupsi dalam Berbagai Pendekatan,* (Malang: Intrans Publishing, 2018). Kemudian karya buku terbarunya adalah *Hukum Islam Progresif: Antara Universalitas dan Lokalitas,* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2021) yang ada di tangan pembaca saat ini. Termasuk beberapa tulisan artikel ilmiah juga telah dimuat di berbagai jurnal Ilmiah, baik nasional maupun internasional bereputasi. Sehari-hari penulis dapat dihubungi melalui *e*-mail: malthuf@gmail.com.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.


UNIVERSITAS NURUL JADID
PAITON PROBOLINGGO